ابن طفيل

حي بن يقظان



قدّم له وحقّقه

د. فاروق سعد

الطبعة الخامسة

منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت

إبن طُفَيْل

حيّ بن يقظان

حي بن يقظان

ابن طفيل

حي بن يقظان

قدّم له وحقّقه
د. فاروق سعد

منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت

الطبعة الخامسة: دار الآفاق الجديدة ــ بيروت

الطبعات الأولى والثانية والثالثة: دار الآفاق الجديدة ــ بيروت
الطبعة الرابعة: الدار العربية للكتاب - تونس

مقدمة

سيرة المعرفة الإنسانية
في قصة
حي بن يقظان
لابن طفيل

الفرادة في اعتماد الفكرة، الابتكار في البناء الفني، البراعة في المعالجة، الفعالية في الإيحاء : تلك هي خصائص قصة «حي بن يقظان» التي كتبها الأديب والعالم والطبيب والفيلسوف الأندلسي أبو بكر محمد بن طفيل، عارضاً بها دارساً من خلالها سيرة المعرفة الانسانية، عبر سيرة ربيب ظبية متوحد دُعي باسم حي بن يقظان، وتمكن بفطرته الفائقة من الارتقاء بالمعرفة من الحواس والتجربة إلى المعرفة العقلية القائمة على نتائج ومعطيات ما جرّبه وخبره في عالم الكون والفساد حتى الخلوص إلى الحكمة الشرقية.

* . * . *

١ ــ ملامح قصة ابن طفيل

في ولادة حي بن يقظان خبران:

خبر أول يقول بتولّد حي تولداً جسدياً مألوفاً من أمٍ هي شقيقة ملك إحدى جزائر الهند تحت خط الاستواء، ومن أب هو قريب لها اسمه يقظان، كانت شقيقة الملك قد تزوجته خفية عن شقيقها الذي منعها من الزواج، وعندما وضعت المرأة طفلها خشيت من نقمة شقيقها الملك وانتقامه منها، فجعلت الطفل في تابوت وألقته في البحر. واحتملت الأمواج التابوت حتى ألقته على ساحل جزيرة مجاورة هي جزيرة الوقواق. وصادف أن مرّت في الموضع الذي استقر فيه التابوت ظبية كانت تبحث عن طلاها الذي فقدته، فسمعت صوت بكاء الطفل فاتجهت نحوه، وكان أن عثرت على حي الوليد فأرضعته وحضنته.



حي بن يقظان: لوحة من تصوير نعيم اسماعيل

أما الخبر الثاني عن ولادة حي فيقول إن حيّاً قد تولّد تولُدا ذاتياً بالنشوء الطبيعي المرتجل، وإن أصله طينة قد تخمّرت في بطن جزيرة الوقواق، وأن تلك الطينة قد احتوت على نفاخة منقسمة إلى قسمين بينهما حجاب رقيق ومملتئة بجسم لطيف هوائي تعلق به الروح الذي هو من أمر الله. ثم تمخضت هذه الطينة عن جسد طفل بادر إلى الاستغاثة عند اشتداد جوعه فلبته ظبية كانت قد فقدت طلاها. وأرضعت الظبية الطفل وحضنته.

بعد هذا يتفق أصحاب كل من الخبرين عن ولادة حي في تفاصيل أطوار ومراحل سيرة حي. وهي سبع يتلوها «تمام خبر حي» بلقائه بإسال.

الدور الأول من حياة حي هو دور رضاعة الظبية لحي وحضانتها ورعايتها له. حتى إذا بلغ حي السابعة كان قد تعلّم محاكاة أصوات الحيوان وألف عدداً منها، وتعلم ستر عورته واستعمال العصا للدفاع عن نفسه وحماية طعامه.

وتبدأ المرحلة الثانية، أو الدور الثاني، في حياة حي بوفاة الظبية، فيقوم حي بتشريحها لمعرفة سبب وفاتها، ـ وكانت قوى نفسه من تذكر وملاحظة ومقارنة وتمييز وإحساس وعاطفة قد أخذت بالظهور تدريجياً معبراً عنها بسلوكه وتصرفاته. . وبتشريح الظبية بدأت تتكون عند حي المعرفة عن طريق الحواس والتجربة، فتعرَّف إلى مختلف أعضاء الجسد ووظائفها والجسم وما يجره.

حتى إذا أتى الدور الثالث، أو المرحلة الثالثة، كان حي قد اكتشف النار وتعرَّف إلى استخداماتها وطريقة إعدادها، ثم توصل إلى استنتاج وجود الروح الحيواني. في الجسم.

وإذ بدأ الدور الرابع، أو المرحلة الرابعة، أخذ حي يتصفح جميع الأجسام التي هي في عالم الكون والفساد، فتعرّف إلى الوحدة والكثرة في الجسم والروح، واكتشف اتفاق الكائنات في المادة واختلافها في الصور، ثم تصنف

الأجسام إلى ثقيل وضعيف، ثم لاحظ الأجسام وتفهَّم علة الحوادث؛ وينتهي هذا الدور وقد بلغ حيّ الثامنة والعشرين من العمر.

ينفتح الدور الخامس من حياة حي، وهو يرصد الفضاء متطلعاً الى ما فيه من كواكب وأفلاك. فيرى الكواكب أجساماً كل منها متناه في كروية الفلك؛ ويخرج حي من رصده الى معارف في العالم بقدمه وحدوثه.

حتى إذا بلغ حي بن يقظان الخامسة والثلاثين من عمره بدأ الدور السادس في حياته وقد طفق حي يستنتج بالتفكير، فتوصل إلى أن النفس منفصلة عن الجسد وتختلف عنه بالمصير وفي التوق إلى واجب الوجود. ويخلد حي إلى التأمل فيتجلى له أن سعادة النفس تكون بمشاهدة واجب الوجود، وأن الخلود للنفس التي تدرك واجب الوجود، أما التي لا تدركه فمصيرها الفناء. ثم يقف حيّ على سر السعادة، وهنا يتداخل هذا الدور مع الدور السابع في حياة حي.

يبدأ الدور السابع، وقد وقف حي على أن سعادته وفوزه من الشقاء إنما هما في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود، وتأتى له هذا الدوام عن ثلاثة تشبيهات استقر حي على ثالثها وهو الذي تحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا الى الموجود الواجب الوجود، والذي يشاهد هذه المشاهدة تكون قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت. . وأخذ حي يفرض لنفسه حدوداً لا يتعداها ومقادير لا يتجاوزها، فكان أن أخذ لنفسه من الغذاء «ما لم يكن في أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل» وبمقدار «يكون بحسب ما يسد خلة الجوع، ولا يزيد عليها»، ثم ذهب حي للعمل الثاني، وهو التشبه بالأجسام السماوية، فدار حول الجزيرة مقلداً حركة الأفلاك الدائرية، ثم أخذ يدور حول نفسه متشبهاً بالأفلاك وهي تدور حول نفسها ويستمر حي في دورانه حتى يغشى عليه. ثم أخذ حي يعنى بنظافة جسده، بعدما تنبه إلى أن الأفلاك متلألئة! حتى إذا تمكن حي من كل ذلك، انصرف إلى ملازمة الفكرة في

الموجود الواجب الوجود قاطعاً علاقته بالمحسوسات، مغمضاً عينيه ساداً أذنيه يضرب جهده عن تتبع الخيال ويبذل طاقته في أن لا يفكر بسواه مستعيناً على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها «فكان إذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات، وضعف الخيال. . فكانت في بعض الأوقات فكرته تخلص عن الشوب، ويشاهد بها الموجود الواجب الوجودثم تكر عليه القوى الجسمانية فيفسد عليه حاله» و «مازال يطلب الفناء عن نفسه والاخلاص في مشاهدة الحق، حتى تأتى له ذلك. . وشاهد ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر». وخطر ببال حي أن ذاته هي ذات الحق، وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته، وتلافاه بهدايته» وأشرق عليه أن ذاته مباينة لذات الحق.

وينتهي الدور السابع، وقد توالت على حي بن يقظان «بعد الاستغراق المحض، والفناء التام، وحقيقة الوصول» مشاهدات متلاحقة للفلك الأعلى، ففلك الكواكب الثابتة، ففلك الكواكب السيارة: زحل وما يليها. فرأى لكل منها «ذاتاً» مفارقة بريئة عن المادة، ليست هي شيئاً من الذوات التي قبلها، ولا هي غيرها، «وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن التي قبلها، ولا هي غيرها، «وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء واللذة والفرح، ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد. . فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة، ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها، ولا هي سواها «ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة» و«رأى لذاته وتلك الذوات التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية، ما لا عين رأت وأذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، ولا يصفه الواصفون ولا يعقله إلا الواصلون العارفون» «وما زال الوصول الى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة، والدوام يزيد فيه طولاً بعد مدة، حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء. ولا ينفصل إلا متى شاء».

بقي حي على حالته تلك حتى أناف على الخمسين عاماً، وحينئذ اتفق له لقاء

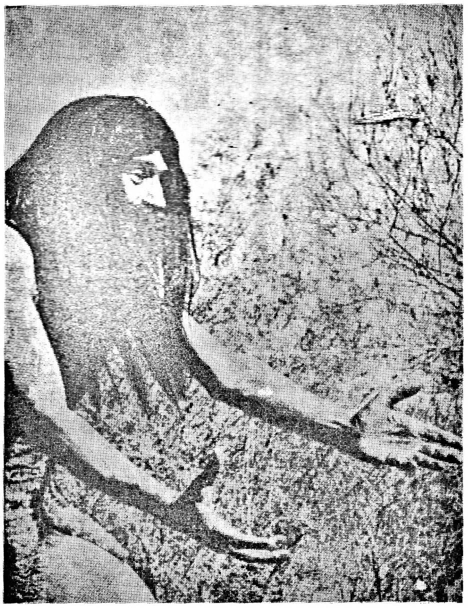
وصحبة إسال الذي جاء من جزيرة قريبة الى جزيرة الوقواق طالباً العزلة فيها باحثاً عن باطن الشرع. ولما وصل إسال الى الجزيرة كان خي في مغارته مستغرقاً في مقاماته، ثم اتفق أن خرج حي لالتماس غذائه فالتقى بإسال. وبعد أن أنس كل منعما بالآخر وبعد أن علَّم إسال حياً القراءة والكتابة روى كل منعما أطوار حياته. ثم شرح حي لإسال كيف أدرك المعرفة بالحواس والتجربة والمجهود العقلي، وكيف توصل الى الحقائق الكونية في العلة للعالم والنفس وروحانيتها وخلودها مما يتفق وباطن الشرع. ويروي إسال لحي انه كان صديقاً لملك الجزيرة التي خرج منها والتي انتقلت إليها ملَّة من الملك الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين، وأن سلامان الملك كان يحتفظ بالظاهر ويبتعد عن التأويل ويقف عن التصوف والتأمل، فتعلق بملازمة الجماعة ورجح القول فيها، وكان في ذلك كله يخالف رأي إسال وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما، ويتفق حي وإسال على أنه رغم اختلاف طريق كل منعما عن الآخر، فقد كانت النتيجة التي وصلا إليها واحدة. ويوافق إسال على طلب حي في الذهاب الى جزيرة إسال علهما يفلحان في هداية أهلها إلى الحقائق الكبرى التي تتجاوز حدود الشريعة دون أن تضارها وإلى الحب الذي يقود الى القربى من الله والفناء فيه «وكان الذي أوقعه في ذلك ظنه أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة، وأذهان ثاقبة، ونفوس عازمة».

«وما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه، فجعلوا ينقبضون منه، وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ويتسخطونه في قلوبهم، وإن أظهروا له الرضاء في وجهه اكراماً لغربته فيهم ومراعاة لحق صاحبهم اسال» «وما زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً، ويبين لهم الحق سراً وجهاراً، فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً ونفاراً، مع أنهم كانوا محبين للخير، راغبين في الحق. إلا أنهم لنقص فطرتهم، كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه، ولا يلتمسونه من بابه، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه. فيئس من إصلاحهم، وانقطع رجاؤه من صلاحهم» ، «وتصفح طبقات الناس بعد ذلك،

فرأى كل حزب بما لديهم فرحون، قد اتخذوا إلههم هواهم ومعبودهم شهواتهم. . . ».

وعلم حي وصاحبه إسال أن هذه الطائفة القاصرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق وأنها إن رفعت عنه الى يفاع الاستبصار اختل ما هي عليه ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء. . . وإن هي دامت عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين. . فودعاهم وانفصلا عنهم».

وعاد حي وإسال إلى جزيرة الوقواق «وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين».



(حي بن يقظان في التلفزيون العربي)

سعدي يونس في دور حي، من تمثيلية في التلفزيون العراقي، من إعداد عادل كاظم وإخراج ابراهيم عبد الجليل. وكان قد سبق وظهرت في التلفزيون اللبناني تمثيلية بعنوان «ابن طفيل أو معراج المعرفة» من تأليف غازي فؤد براكس، تعرِّف بابن بابن طفيل وقصته من خلال مشاهد تعرض بالتناوب سيرة ابن طفيل وسيرة حي، في سياق روائي.

٢ ــ نظائر حي بن يقظان قبل ابن طفيل

أ ــ الولد المسيَّب

الولد المسيّب أو المتروك وحيداً في الطبيعة معرضاً للأخطار، المجهول أو المعروف الأبوين، نظير حي بن يقظان، هو من النماذج التي عرفتها الترّهات القديمة في قالب أخبار أو قصائد أو ملاحم. منها على سبيل المثال ما يرويه هوميروس عن بان Pan ، الوليد الذي سيبته أمه ومرضعته خشية من والده هرمس Hermés ومن أن هرمس التقط ابنه بان وغطاه بجلد أرنب وحمله إلى قمة جبل الأولمب[١] . ويروي الدكتور كارل غوستاف يونغ C.J. Young ، العالم والمحلل النفساني المعروف، وك. كيرينيي Ch. Kerenéyi ترهتين، الأولى هنغارية[٢] (نقلاً عن Ipoly Arnold: Nepmese ayrîytenénye, L. Kalanmy, Baudapest 1914, No. 14) عن طفل يعيش وحيداً في عزلة تامة بعد موت أبويه. كما يرويان قصة شعرية نثرية عن طفل يعيش وحيداً في غابات ألتاي السوداء في قلب آسيا:

«كان ذلك منذ زمن بعيد
كان خلق الإله
خلقه باجانا (Pagana)
فتى عاش يتيماً
بدون طعام ليأكـل

بدون ثياب ليكتسي
هكذا عاش...

...

تقدم إليه ثعلب
وكلم الثعلب الرجل الفتى!
كيف ستصبح رجلاً؟
...».

ورد نص وتفاصيل هذه القصة في كتاب صدر في سان بطرسبورغ سنة ١٨٦٦ ألفه و. رادولف تناول فيه الأدب الشعبي التركي في جنوبي سيبيريا W. Radolff: Proben der Volkliteratur der Turkischen Stämme Süd- Sibiriens. I. St - Petersbourg. 1866 - P. 241 كما يروي هذا الكتاب[٣] (Radolff,P. 400) ما جاء في إحدى ملاحم قبائل ألتاي المسماة «شور» Schor عن أسطورة صبي يتيم. والجدير بالذكر هنا أن يونغ وكيرينيي قد توسعا في دراسة وتحليل أنموذج «الولد اليتيم» (L'enfant orphelin) أو «الولد الإلهي» L'enfant divin و«الفتاة الإلهية» La fille divine ـ على حد عناوين وتسميات دراستهما ـ كأنموذج ترهي وكظاهرة هي محط اهتمام وعناية علم الاجتماع، وكحالة تستأهل أن تكون موضع دراسة وتحليل علم النفس، في آن معاً. وعلى هذه الأسس خرج العالمان بمؤلفهما الذي صدر سنة ١٩٤١ في زيوريخ تحت عنوان: Einführung in des Wesen der Mythologie ثم في طبعات ثلاث لاحقة منقحة وفريدة اعتمد آخرها للترجمة الفرنسية التي نشرت في باريس سنة ١٩٦٨ تحت Introduction à L'essence de la Mythologie. la fille divine [٤]. وفي فصل[٥] من فصول هذا الكتاب نجد دراسة تحلل حالة تسييب الولد ثم في فصل آخر[٦] نجد بحثاً يتناول (مناعة) الولد المسيّب (الولد كمخلوق بداية وكمخلوق نهاية (in novan infantin renatus) ولا يعنينا هنا إيراد تفاصيل عن الدراسات النفسية والتحليلات والتفسيرات التي

يتضمنها هذا الكتاب عامة والفصلين المنوه عنهما آنفاً بصورة خاصة، بقدر ما يعنينا تأكيد شيوع حالة الولد المسيّب أو المتروك في الترّهات والأساطير زمانياً (بحيث أنه معروف منذ زمن بعيد) ومكانياً (بحيث أنه منتشر في بلاد عديدة).

ب ـ الولادة من التراب

نجد نظيراً للخبر عن ولادة حي بن يقظان من بطن الأرض في ترهة اتروسكية يعود يونغ وكيرينيي بمصادرها إلى شيشرون (Ciceron, De Div II,60) [٧] وأوفيديوس (Ovide, Met. XV, 553) [٨] وفستوس (Festus, S. V. Tagés) وتروي هذه الترهة[٩] قصة تاجس Tagés الوليد الذي يخرج من التربة أمام أنظار فلاح كان يقوم بالحراثة.

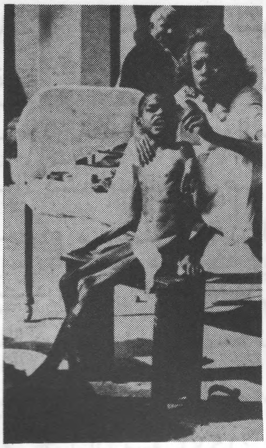
إنما لا بد من ملاحظة تميّز وإصالة ما ورد في خبر حي بن يقظان الوارد في قصة ابن طفيل كحالة تولُّد ذاتي ونشوء طبيعي من جهة ومن جهة ثانية كصورة فنية تجمع بلباقة بين أسطورة شرقية (أسطورة واق الواق) وبين مذهب علمي (النشوء والارتقاء) في قالب أدبي قصصي طريف.

جـ ـ إرضاع وحضانة الحيوان للفتيان المتوحشين

قيام حيوان بإضاع وحضانة طفل تائه أو مسيّب لم تقف حوادثه ضمن حدود التاريخ الترّهي والأسطوري قصراً على تيرو Thyro أو زيوس Zeus الذي ترعرع على حليب العنزة Romulus [١٠] أو ريموس Remus ورومولوس Romulus اللذين رضعا حليب اللبوة التي قامت برعايتهما[١١]. بل نجد التاريخ الحقيقي حافل بحوادث واقعية عن اكتشاف أولاد (ذكور وإناث) يعيشون في الأدغال والبراري بحضانة ورعاية حيوان. ويذكر لوسيان مالسون Lucien Malson في كتابه «الولاد المتوحشون» (Les enfants sauvages) الصادرة طبعته الأولى في باريس سنة ١٩٦٤[١٢] ثلاثة وخمسون اكتشافاً لثلاثة وخمسين «ولداً متوحشاً» عشر



الطفل الذئب .. صورة جديدة لمعجزة جديدة ظهرت هذه الايام فى الهند .. طفل ينام بعين مغلقة وعين مفتوحة .. تماما كالذئب .. وهو يشبه الذئب فى كل حركاته وصرخاته !! ..



« رامو » .. فى الهند .. عثروا عليه فى احدى عربات السكك الحديدية ، ونقلوه الى المستشفى ليكتشفوا فيه شيئا غريبا لا يخطر على بال !..



محاولة الوقوف على القدمين والسير عليهما .. هكذا يحاول الاطباء تعليم « رامو » ولكن رامو مصمم على استعمال طريقة سيره على قدميه ويديه كالذئاب

« رامو » ينقلب ذئبا
ويسير على يديه وقدميه

نيودلهى - من مراسل آخر ساعة الخاص

عثروا عليه فى احدى عربات السكك الحديدية بالقرب من مدينة لكنو بالهند .. كانت العربة خالية من كل راكب .. وكان هو وحده جالسا فى ركن من اركان العربة الواسعة .. طفل صغير فى التاسعة من عمره تبدو عليه علامات المرض .. ونقلوه الى المستشفى ليكتشف اطباء المستشفى بعد ذلك شيئا غريبا .. عندما سلطت عليه الاشعة ارتعش وجهه ، فبدت عليه الثورة ، وقام من سريره ليسير ، وكانت المفاجأة فى أنه يسير على قدميه ويديه كأى حيوان .. ووقع الاطباء فى حيرة كبيرة .

***

منظر وجهه العابر يبدو بشكل ذئب صغير ..

وخطوات مشيته تشبه خطوات الذئب .

ثم نومه .. كان ينام بعين مغلقة وعين مفتوحة تماما كما ينام الذئب .. وقال الاطباء بعد ذلك ان ذئبا قد خطفه وجرى له بعد ذلك كل ما جرى .

واطلقوا على الطفل بعد ذلك اسم « رامو » .

***

وبدأت الصحف الهندية تثير الحادث فى شكل جديد ..

قالت انه ليس أول حادث من نوعه ، فقد عثر فى عام ١٩٢١ على أسرة كاملة تقلد حركات الذئاب ، وتسير كما تسير الذئاب ، وينامون بعين واحدة مغلقة ، وعين أخرى مفتوحة .

وقالوا ان الاسرة كانت مكونة من الام والاب وبنتين صغيرتين .. كان عمر الاولى سنتين ، وعمر الثانية ثماني سنوات .

وعندما عثروا على هذه الاسرة ، وبدأوا يقتربون من الاطفال الصغار ثارت الام ، وبدت فى اقدامها مخالب طويلة هجمت بها على الرجل المقترب تحاول ان تفتك به .. وانطلقت النيران على الام .. ومات الاب .. وبقيت الطفلتان ، ولكن الطفلة الاولى ماتت فى نفس العام ، اما الطفلة الثانية فقد بقيت على قيد الحياة حتى عام ١٩٣٢ .. واستطاع الاطباء فى ذلك الوقت بعد عام واحد أن يعلموها السير على الاقدام وحدها كأى انسان .. ولكنهم لم تستطع أن تتعلم لغة الانسان .. كل ما تعلمته طيلة المدة التى عاشتها لايزيد على ١٠٠ كلمة ، وماتت بعد ذلك .. حتى عثروا على الطفل الجديد « رامو » .

***

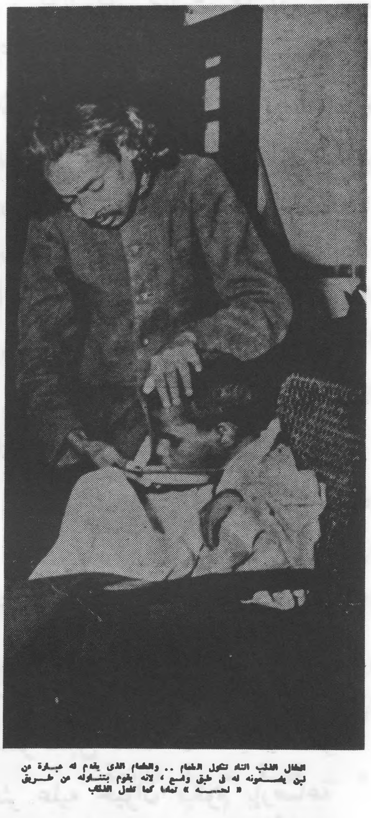
ان اطباء المستشفى الهندية يعالجون « رامو » بالجلسات الكهربائية .. وقد مضى على علاجه أسبوع كامل ، ولكن علاماته لم تتغير ..

صرخاته تشبه صرخات الذئب ..

ومشيه على الاقدام الاربع .. ونومه بعين مغلقة وعين مفتوحة .. والاطباء يقولون ان هذه حالات لايمكن ان تعيش مدة طويلة ، ولكنهم سيبذلون كل ما فى جهدهم كى يشفوا هذا الطفل ، والجمهور الهندى يزدحم على باب المستشفى يريد أن يرى « رامو » اعجوبة القرن العشرين ، و « رامو » نائم فى حجرته المظلمة بعين مغلقة وعين مفتوحة .. تماما كالذئاب !



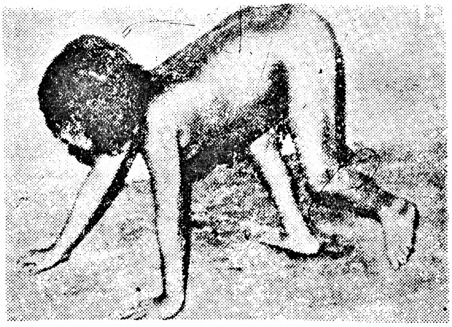
وسط الزحام .. جلس رامو .. منظر غريب يستحق المشاهدة لانه لا يتكرر ولا يحدث الا نادرا .. منظر طفل كل حركاته تشبه حركات الذئب وله كذلك نفس الوجه والتكوين ..



الطفل الذئب اثناء تناول الطعام .. والطعام الذى يقدم له عبارة عن لبن يضعونه له فى طبق واسع ، لانه يقوم بتناوله عن طريق « لحسه » تماما كما تفعل الذئاب

عليهم يعيشون في الغابات أو الصحارى أو السهوب وذلك بين سنة ١٣٤٤ م و١٩٦١، مع جدول مفصل مبيّن فيه مكان وزمان كل اكتشاف وسن الفتى المكتشف والمرجع أو المصدر المعتمد عليه والمثبت لواقعية وصحة الاكتشاف. والجدير بالذكر هنا أن هذه الاكتشافات كانت موضع دراسات وأبحاث عديدة قام بها العلماء وسيما علماء الاجتماع منذ سنة ١٦٠٢ إلى درجة أننا نجد ما لسون في فصل بيان المراجع والمصادر التي اعتمد عليها في دراسته موضوع كتابه الذي أشرنا إليه يذكر أكثر من مائة دراسة بهذا الشأن مع نبذة موجزة تعطي فكرة عامة عما تناولته كل دراسة. وهنا لا بد على سبيل الاستفاضة من الاشارة إلى ما نشرته جريدة في لبنان خلال شهر حزيران سنة ١٩٧٣[٣] عن طفل عثر عليه في أدغال جنوب جزيرة سيلان يعيش مع القرود وأطلق عليه اسم «تيسا» نسبة إلى قرية «تيساها هاراما» التي تقيم فيها المرأة التي عثرت عليه.





«تيسا» ربيب القرود.. قبل وبعد (آخر ربيب للطبيعة عرفه العالم) (من وسائل الاعلام خلال صيف سنة ١٩٧٣).

على كل، لسنا هنا في معرض تفصيل ما تناوله كتاب مالسون والدراسات والأبحاث التي أشار إليها في موضوع الأولاد المتوحشين ذلك أن ما يعنينا هو التنويه بأن فكرة وجود ولد مفقود أو مسيّب يعثر عليه حيوان فيقوم بإرضاعه وحضانته هي فكرة ليست خيالية بل تقوم على حوادث واقعية لا شك أن كثيراً منها

حدث واقعياً وكان معروفاً في عصر ابن طفيل وقبله. إنما لم يقيد ضبط هذه الحوادث علمياً إلا اعتباراً من سنة ١٣٤٤ (حسب بيان مالسون الأحصائي عن الأولاد المتوحشين) أي بعد وفاة ابن طفيل مؤلف قصة حي بن يقظان بمائة وتسع وخمسين سنة.

ويبقى (الفتى - الغزال)، الذي عثر عليه الامير لورنس الشعلان في بادية الشام خلال رحلة صيد سنة ١٩٤٦، الأقرب الى الفتى حي بن يقظان الذي ارضعته وحضنته ظبية فقد طلاها. فقد وجد الفتى - الغزال في عداد قطيع من الغزلان شاطره اسلوب حياته واصواته ويركض مثله بسرعة هائلة عندما يداهمه أي خطر. وقد نشرت الصحف العربية يومذاك تفاصيل وافية عن هذا الفتى - الغزال ابرزها ما نشرته بالفرنسية جريدة «لوجورنال دايجبت» Le Journal d'Egypte, في العددين 12.IX et 27. XI. 1946 و«ايماج» Image في العدد 22. IX. 1946 والدراسة العلمية التي كتبها م. فلاديمير ڤيكانتياف M. Vladmir Vikentiv تحت عنوان: L'enfant - Gazelle et Les anciens sosies. Realité et Legende الذي نشر بالفرنسية في مجلة كلية الآداب في جامعة فؤاد الأول (ج ٣، قسم ٢، كانون الأول ١٩٤٦)، حيث قارن بين الفتى الغزال وانكيدو بطل ملحمة جلجاميش البابلية الذي ارضعته الغزلان وبين الفتى في «قصة الراعي» وقصة «أورين» الفرعونيتين.

من المسلّم به أن انطلاق الفنان من حادثة واقعية لتكوين موضوع عمل فني هو من أرقى وأصدق سبل ومناهج ومعطيات الاستيحاء والخلق الفني وأشدها ارتباطاً بالحياة. وبالتالي يكون ابن طفيل قد سلك أرقى سبل ومناهج ومعطيات الاستيحاء الفني فيما لو ثبت انطلاقه في تأليف قصة «حي ابن يقظان» من حادثة واقعية، وقعت وعُرفت في زمنه أو في عصر سابق له، عن العثور على ولد مسيّب أو متروك يعيش مع الحيوان في إحدى الغابات أو البراري.

د ـ قصة عربية قديمة

لا يؤثر على اعتبار الفرادة في فكرة موضوع قصة حي بن يقظان ما ذهب إليه

سارطون[١٤] Sarton من أن ابن طفيل قد استعار اسم القصة (حي بن يقظان) واسم البطلين (حي وإسال)، وأن إطار القصة يرجع إلى قصة عربية مشهورة[١٥] ذلك أنه نفسه لا يلبث أن يستدرك ويقرر أن ابن طفيل كان أول من استغل هذه القصة استغلالاً قريباً من التمام وأول من عالج الناحية الفلسفية فيها وهي جوهر الموضوع. وأن ابن طفيل هو الخالق الحقيقي لهذه القصة، وهو الذي لفت أنظار العالم كله إليها، وأن قصته من أعظم قصص العصور الوسطى ابتكاراً.

هـ ـ أسطورة الصنم والملك وابنته

ليس من شأن ما جاء به غوميز Gomez في بحثه سنة ١٩٢٦ تحت عنوان: Un cuento arabe. funte comun de Abentofail y de Gracian من أن قصة حي بن يقظان تعود في بعض أصولها إلى أسطورة «الصنم والملك وابنته» التي كانت متواترة بين الموريسكيين الأرغونيين في اسبانيا قبل وزمن ابن طفيل[١٥]، أن ينال من اعتبار ما تتمتع به قصة ابن طفيل من فرارة في فكرة الموضوع. ذلك أن غوميز نفسه لا يلبث أن يسارع إلى التنويه بما وجده ابن طفيل في فكرة الموضوع من سبيل إلى عرض نظرية الفكر المتوحد. ومن هنا قيمة هذا التأليف الجميل بين قصة شائعة وبين الأفكار الفلسفية و«استطاع ابن طفيل بأسلوبه العذب الذي يفيض ابتكاراً وقوة شاعرية أن يخلق منها أثراً من أعظم ما أطلعته العصور الوسطى»[١٦].

وإذا كان ليون غوتييه Gauthier في كتابه عن ابن طفيل المنشور في باريس سنة ١٩٠٩ (Iben Thofail, Sa vie, ses œuvves) ثم في مقدمته التي اطلعنا عليها في الطبعة الثانية لقصة حي بن يقظان المنشورة في بيروت سنة ١٩٣٦، يذهب إلى القول أن العنصر الأول من عبقرية ابن طفيل في قصته ليس القالب القصصي وإنما مذهبه الفلسفي، فإن غوتييه لا يلبث أن يلحظ كون ابن طفيل قد استطاع أن يستعمل قصة ساذجة بسيطة لعرض كل ما عرفه أهل زمانه من الآراء في العلم وما وراء الطبيعة والتصوف والتفسير، ثم ينبه غوتييه إلى التحويرات البديعة التي

أضافها ابن طفيل على هيكل القصة وإلى «أن العنصر القصصي متناسق متعادل في أجزاء القصة كلها، وهو يختلط بالعنصر الفلسفي من أول الكتاب إلى آخره. وقد عرف ابن طفيل كيف يستبقي من الأسطورة ما يصلح وما يسوغ وطرح منها ما لا ينفعّه وأدخل هنا وهناك من التعديلات ما أضفى على القصة روحاً جديدة ولكنها من حمل ذلك الحشد العظيم من الآراء والأفكار[١٧].

ونعود إلى غوميز وإلى أسطورة «الصنم والملك وابنته» وقد عرضها نقلاً عن نص مكتوب بالحروف اللاتينية الأرغونية عثر عليه في مكتبة الأسكوريال؟

ما ترويه هذه الأسطورة يمكن إيجازه بما يلي: «يصل الاسكندر ذي القرنين خلال إحدى فتوحاته إلى جزيرة تسمى «آرين» فيجد فيها تمثالاً عليه كتابة تروي سيرة صاحب التمثال. وتروي هذه الكتابة أن صاحب التمثال هو حفيد أحد الملوك وكانت والدته إثر ولادته قد ألقته في اليم خشية من افتضاح أمرها، فحملته الأمواج الى جزيرة نائية غير معمورة فالتقطته ظبية وأرضعته وحضنته. ونما الطفل في رعاية الظبية، ثم جعل يتفكر ويتدبر أموره من تلقاء نفسه ولكن دون أن يصل الى الحكمة أو التصوف، ثم يقبل الى تلك الجزيرة رجل يلتقي بحفيد الملك وقد أصبح شاباً فيلقنه المعارف والعلوم. ولم يكن هذا القادم سوى والده الوزير الذي تعلقت به أمه ابنة الملك وحملت به منه. وكان الوالد الوزير قد جاء منفياً الى الجزيرة بأمر من الملك الغاضب عليه. ثم يمر بالجزيرة مركب يحمل الأب والابن، دون أن يكتشف أحدهما علاقة القربى بينه وبين الآخر، حتى يحط بهما في الجزيرة المعمورة»[١٨].

صحيح أن هناك بعض أوجه شبه بين قصة حي بن يقظان وأسطورة الصنم والملك وابنته نجدها في بعض أحداث الهيكل العام للسياق والشخصيات. ولكن هذا التشابه ليس من شأنه أن يفقد فكرة قصة حي بن يقظان، كما هي عند ابن طفيل، ما تتميز به من فرادة، ذلك أن الشخصية الأدبية العلمية لابن طفيل المؤلف

تطبع قصته بطابعها. وعلى هذا فإن هذه الأسطورة لا تعدو كونها مصدراً من مصادر الوحي، ليس من شأنه أن يمس بقيمة العمل الفني المستوحى منه. ولو لم يكن ذلك كذلك لأسقطت قيمة الأعمال الفنية ذات المصادر المعروفة عامة والأعمال الفنية الكلاسيكية خاصة التي يعتبر استيحاء القديم الترهي أو الأسطوري أحد مقواتها الأساسية، لا بل واسقطت الآلاف من الأعمال الفنية ذات المصادر الترهية أو الأسطورية أو القصصية.

و ـ «حي بن يقظان» لابن سينا:

لشخصيات قصة حي بن يقظان التي كتبها ابن طفيل ونعني بها «حي» و«سلامان» و«اسال» نظائر في قصتين لإبن سينا؛ ولكن هذه النظائر تقتصر على التسميات ليس إلاَّ. وكأن ابن طفيل أراد أن يجنب القارىء التباس الأمر عليه فنبه إلى ذلك في مستهل قصة حي بن يقظان قائلاً: «فأنا واصف لك قصة حي بن يقظان واسال وسلامان اللذين سماهما الشيخ أبو علي» ويعني ابن طفيل «بأبي علي» إبن سينا.

القصة الأولى: تحمل اسم «حي بن يقظان»(١٩) وهي تسرد رحلة الإنسان إلى المعارف الخالصة بصحبة رفقة حواسه وما له من من الأهواء والغرائز والشهوات وسائر الملكات والنوازع الإنسانية. ويتم اللقاء مع شيخ مهيب قد اكسبته السنون والرحلات تجارب عظيمة. هذا الشيخ الوفور يدعى حي بن يقظان!. و«حي» يرمز إلى العقل الفعال أو النفس الملكية المفكرة، وهو عقل خالد حي لا يتغير ولا يهرم. و«ابن يقظان» يفيد صدوره عن القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم. ويهدي حي بن يقظان الإنسان عن طريق المنطق والفلسفة ويحذره من رفقته أي من حواسه وأهوائه ومن التخيل.. وبفضل حي أي العقل الفعال يهتدي الإنسان إلى الحقائق العليا والأفلاك العليا التي هي العقول التسعة، ثم علة العلل وهو العقل العاشر!.

ويرى أحمد أمين[٢٠] أن قصة ابن سينا هذه تشبه في جوهرها كتاباً يونانياً أشار إليه القفطي في كتاب «الحكماء» اسمه «أيمن دريس» أي «حافظ الناس» منسوباً إلى «هو ملص» وهو محاورة امتزج فيها المذهب الأفلاطوني بمذاهب قدماء المصريين.

ز ـ «سلامان وابسال» لابن سينا:

أما القصة الثانية لابن سينا فتحمل إسم «سلامان وإبسال»؛ ويختلف موضوع هذه القصة إختلافاً بيِّناً عن قصة إبن طفيل وقصة إبن سينا اللتين تحمل كل منهما اسم «حي بن يقظان». وحتى اليوم لم يُعثر على النص الأصلي لقصة سلامان وابسال التي كتبها ابن سينا. إنما يوجد ملخصاً لهذه القصة مدرجاً في مخطوطة محفوظة الآن في جامعة ليدن وقد دونها أبي عبيد الجوزاني أحد تلامذة ابن سينا. وموجز هذه القصة هو أن سلامان وإبسال كانا أخوين شقيقين وكان إبسال أصغر سناً، وقد عشقته امرأة شقيقه سلامان وحاولت استمالته وإغراءه ولكن دون جدوى. لكن هذه المرأة لم تيأس، وخطرت لها فكرة باشرت بتنفيذها لتحقيق مأربها. وكان أن أقنعت إبسال بالزواج من شقيقتها، وليلة الزفاف استلقت في الفراش محل شقيقتها وأظلمت المخدع. ودخل إبسال المخدع وكاد يهم بها، وإذ ببرق يلوح فيضيء الغرفة، ويبصر ابسال زوجة أخيه مستلقية في الفراش محل عروس فينسحب فوراً من الغرفة. ويترك ابسال البلاد على رأس جيوش أخيه ليقودها في حروب مختلفة. وبعد مدة يعود ابسال، وقد اعتقد أن زوجة أخيه قد سلت عنه، ولكنه فوجيء أنها لا زالت متعلقة به، وعادت تحاول استمالته إليها. ولكن ابسال ظل صامداً امامها وذهبت جميع محاولاتها سدى. عندها وقد يئست المرأة من إغراء ابسال، تواطأت مع طابخه وطاعمه ليدسا له السم في الطعام، فدساه له، وما أن تناول ابسال الطعام المسموم حتى قضى نحبه فوراً. ولما علم سلامان بموت أخيه ابسال اغتم واعتزل الملك. وناجى سلامان ربه فألهمه الحقيقة وجلية الأمر وكشف له الجناة، فعاد إلى امرأته وسقاها والطباخ والطاعم ما سقوا أخاه فماتوا[٢١].

شرح الدكتور محمد غنيمي هلال في كتابه «في الأدب المقارن»(٢٢) تأويل رموز هذه القصة بما يلي: «سلامان مثل للنفس الناطقة، وابسال للعقل النظري المترقي في درجات الكمال عن طريق العرفان، وامرأة سلامان القوة البدنية الأمّارة بالشهوة والغضب. وأما ابسال فمعناه انجذاب العقل إلى عالمه. وأختها هي القوة العملية وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الأمارة بالسوء. والبرق اللامع هو الخطفة الإلهية وهي جذبة الحق، وفتح البلاد اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت، وترقيتها إلى العالم الإلهي. والطابخ هو القوة الغضبية، والطاعم هو القوة الجاذبة لما يحتاج إليه البدن، وإهلاك سلامان إياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الأمر، واعتزاله الملك وتفويضه إلى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف شيء آخر غير النفس الناطقة».

ويشير ابن سينا نفسه إلى هذه القصة في «الإشارات» (النمط التاسع من مقامات العارفين) بقوله: «فإذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليه فيما تسمعه، قصة سلامان وابسال، فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك وأن ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله، ثم حل الرمز إن أطقت(٢٣)». ويشير إبن سينا مرّة ثانية إلى هذه القصة في «رسالة القدر» حيث يقول: «وما كان يعلم عصمة يوسف حين رأى برهان ربه - وكانت همت به وهم بها - ولا عصمة إبسال الخ . . . فأرته وجهها(٢٤).

حـ - إسال والمرضعة إبسال لحنين بن إسحاق:

سلامان وإبسال هما أيضاً بطلا قصة نقلها حنين بن إسحاق(٢٥) عن اليونانية، ولكن إبسال هنا امرأة. وملخص القصة، أن الملك هرمانوس بن هرقل أراد أن يكون له ولد، وبالنظر لكونه كان يكره مجامعة النساء أو يستكبر عليها، فقد استجاب لرأي حكيم من حكمائه، وأخذ شيئاً من ماء حياته ثم وضعه في إناء ورعاه فخرج منه

(كذا . .) ولده وسماه سلامان واستقدم له مرضعاً جميلة في الثامنة عشرة من عمرها اسمها إبسال . وكبر الولد وتعلّق بمرضعته، ثم عشقها حتى شغل بها ولم يستطع فراقها رغم تحذير أبيه ونصح الحكم له، وحاول الملك إهلاك ابسال بمكيدة دبرها لها، ولكن سلامان علم بما هم به والده فهرب مع ابسال إلى ما وراء بحر المغرب. ولكن الملك أبطل بطريقة ما مقدرتهما الجنسية فبقي كل منهما في عذاب وحسرة لشدة الشوق مع استحالة الوصول! ثم ما لبث سلامان أن راجع والده كي يرضى عليه ويزيل عنه ما هو فيه، فاشترط عليه والده مفارقة إبسال . وطبعاً لم يستجب سلامان للشرط ورمى نفسه وإبسال في البحر، ولكن إبسال غرقت ونجا سلامان! . ورأى سلامان صورة الزهرة فسلى بها عن حبيبته الغريقة إبسال . ثم ما لبثت صورة الزهرة أن زالت من قلب سلامان. وعلى أثر ذلك ارتقى سلامان عرش أبيه وأمر بكتابة قصته، وأثبت في آخرها: «إن طلب العلم والملك من العلويات الكاملات، وإن الناقصات لا تعطي كاملاً»(٢٦).

وقد شرح نصير الدين الطوسي رموز هذه القصة كما يلي: «الملك هو العقل الفعّال. والحكيم هو الذي يفيض عليه من فوقه، وسلامان هو النفس الناطقة فإنه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات، وابسال هو القوة البدنية الحيوانية. وعشق سلامان لإبسال ميلهما إلى اللذات البدنية. وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الأمور الفانية البعيدة عن الحق، والقاء نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك، وخلاص سلامان رمز لبقاء الروح بعد البدن، واطلاعه على صورة الزهرة رمز لالتذاذ النفس بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصول النفس إلى كمالها الحقيقي»(٢٧).

ط ــ سلامان وإسال لإبن الأعرابي:

يروي ابن الاعرابي في كتاب «النوادر» قصة رجلين لا صلة لهما بقصة ابن طفيل إلّا من حيث الإسلام، أحدهما طيّب النفس يسعى للخير ويعمل له هو سلامان،

والثاني سيء يسعى للشر ويعمل له وهو اسال وقد أُسر هذين الرجلين ففُدي الأول لخيره، ولم يفد الثاني لشره فبقي في الأسر حتى مات[٢٨].

ي ــ جزيرة الوقواق

جزيرة الوقواق-حيث ألقى الموج التابوت الذي يحوي الطفل الرضيع حي (حسب خبر توّلده توّلداً جسدياً مألوفاً) أوحيث ولد حي (حسب خبر النشوء الطبيعي عن ولادته هي على كلٍ الجزيرة التي عاش عليها حي طيلة حياته (ما خلا تلك الأيام التي قضاها في جزيرة اسال) لم تكن من إبتداع ابن طفيل. ولم يكن المسعودي الذي استشهد به إبن طفيل في معرض ذكره للجزيرة وحده الذي ذكر جزيرة الوقواق، فلقد سبقه وتلاه في ذكرها كثيرون. فقد سبق وذكر عبيد الله بن خرداذبة في كتابه «المسالك والممالك»[٢٩] أن موضع جزيرة الوقواق هو في مشارق بحر الصين، وأشار إلى كثرة الذهب فيها ثم إلى شهرتها بالأبنوس الجيد. في حين أن المسعودي في مؤلفه «مروج الذهب»[٣٠] قد عيّن موضعها بأنه فوق زنجبار إلى ناحية الجنوب من سقالة الزنج. والجدير بالذكر أن الادريسي مؤلف «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» أورد كثيراً من الأخبار عن جزائر الواق واق لاسيما ما يتعلق بشجرها الذي يثمر نساء، كما أشار إبن طفيل نفسه مستشهداً بذلك!. وفي كتاب «مختصر العجائب» المنسوب إلى إبراهيم بن وصيف شاه، والمُقال أن مؤلفه الحقيقي هو المسعودي، قد ذُكر أنه يسكن الوقواق جنساً أقرب ألى الإنسان على شكل نساء يصحن: واق واق، وإذا قبض على واحدة منهن سقطت مائتة وأنه ليس في هذه الجزيرة رجال قط. ويعتبر الدكتور حسين فوزي في كتابه «حديث السندباد القديم»[٣١] «أن «مختصر العجائب» إذا لم ينص تماماً على الشجرة التي اشتهرت بها الوقواق، فإن ذكره لجنس من النساء يموت بمجرد اقتناصه، يقرّبه كثيراً من وصف الشجرة التي تحمل ثمراً من نساء يمتن إذا فصلن عن فروعها» وفي كتاب «البدء والتاريخ» يذكر مطهر بن طاهر المقدسي أن ببلاد الهند شجراً يعرّف بالوقواق يحمل ثمرة يقال بأنها تشبه الرؤوس الآدمية. وذكر

أبو الريحان البيروني في كتابه عن الهند[٣٢] أن جزائر الوقواق من جملة قمير(خمير/ كمبوديا اليوم) وأنه إسم لا كما تظنه العوام من أنه شجر حملها كرؤوس الناس تصيح[٣٣]! ويشير القزويني في كتابيه «آثار البلاد وأخبار العباد» و«عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات»[٣٤] إلى الوقواق في معرض إيراده لخبر عنها يطابق إشارة قصة حي بن يقظان، إذ يقول إنها تقع في بحر الصين وتتصل بجزائر الزابج (مجموعة جزر الهند الشرقية) وأنها سميت بهذا الاسم لأن بها شجر لها ثمر على صور نساء معلقات بشعورهن يسمع منها صوت واق واق. أما الدمشقي فقد ذكر في كتابه «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر»[٣٥] أن الوقواق شجر شبيه بشجر الجوز ويحمل حملاً كصورة الإنسان. ويذكر عمر بن الوردي في كتابه «فريدة العجائب»[٣٦] أن في جزيرة الوقواق شجراً يحمل ثمراً كالنساء أجساماً وسيقاناً صباح الوجوه معلقات بشعورهن يخرج من غلف كالأجربة الكبار فإذا أحسسن بالهواء صحن: واق.. واق حتى تنقطع شعورهن فإذا انقطعت سقطن أمواتاً. وإن بعض المسافرين قد رأوا بعض نساء تلك الأشجار أكبر من النساء وأطول شعراً وأرشق قواماً وأطيب ريحاً وأنه إذا قطعن شعورهن عشن يوماً أو أياماً.

إذاً لم تكن جزيرة الوقواق مجهولة، بل كانت أخبارها، حقيقة أم خيالاً، متداولة. ويذهب ابن طفيل إلى تحديد مصدر خبره عن جزيرة أو جزائر الوقواق فيشير إلى المسعودي بالذات ولعل اختياره المسعودي مرده شهرته إن لم يكن أول اسم خطر له.

والسؤال الذي يطرح الآن هو التالي: ما الذي يحمل ابن طفيل على اتخاذ جزيرة الوقواق مسرحاً لأحداث قصته؟!

للجواب على هذا السؤال لا بد بادىء ذي بدء من العودة إلى أماكن أحداث قصة حي بن يقظان.

تدور أحداث قصة حي بن يقظان في أماكن ثلاث:

المكان الأول هو جـزيرة الـوقواق، وهي كمـا وصفها ابن طفيـل «الجزيـرة التي يتولد بها الطفل من غير أب ولا أم وبها شجر يثمر نساء» ومن أرض هذه الجزيرة تولّـد حي حسب زعم الرواية الأولى عن مولده بالنشوء الطبيعي، وفي هذه الجـزيرة عـاش حي بن يقظان حتى أتاه اليقين.

والمكان الثاني هو «جزيرة عظيمة متسعة الأكناف كثيرة الفوائد عامرة بالناس كانت بإزاء تلك الجزيرة» وفي هذه الجزيرة أنجبت شقيقة الملك من قريبها يقظان الطفل حي ثم وضعته في تابوت وألقته في اليمّ فاحتمله الماء إلى ساحل جزيرة الوقواق حيث عاش حي حتى أتاه اليقين. والمكان الثالث الذي تدور فيها أحداث قصة حي بن يقظان هو «جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي» وهي الجزيرة التي ينتمي إليها إسال ويحكمها سلامان.

ويبدو من مراجعة قصة حي بن يقظان أن إبن طفيل كان حريصاً على ذكر جـزيرة الوقواق بتسميتها في بداية القصة في معرض ذكره خبر تولّد حي بالنشوء الطبيعي ثم لم يعد يعنيه بعد ذلك ذكر إسم الجزيرة إلى حد أننا لا نعثر على أثر لتسمية «الوقواق» في كل مرة يرد فيه ذكر الجزيرة التي عاش بها حي! وهنا يمثل الجواب الذي لا يعدو كونه رأياً وهو أن ابن طفيل شاء بهذه التسمية تغطية خطورة الرواية الأولى عن ولادة حي بالنشوء الطبيعي بدون أب ولا أم، والاحتياط لنتائج إيراد هذه الرواية بالمبادرة إلى التذرع بأن الأمر لا يعدو كونه أسطورة بدليل المكان المسلّم بـأسطورتـه أي «الوقواق» ومن جهة ثانية أراد بتسمية الوقواق إضفاء طابـع خيالي مشـوّق يستأثـر بفضول واهتمام القارىء وهو نمط من التدابير الجمـالية التي تعتمـد في الأعمال الفنية.

٣ ــ الفن القصصي في قصة حي بن يقظان

لكن القيمة الحقيقية لقصة حي بن يقظان لا تقوم على فرادة فكرة موضعها فحسب، بل أيضاً على ما يتميز به بناؤها من ابتكار وما تتسم به معالجتها من براعة. بحيث أنه يمكن اعتبار قصة حي بن يقظان قصة ناضجة فنياً نضجاً تاماً، وعلى مستوى أدبي رفيع، ليس بالنسبة لعصرها، بل بالنسبة لكل زمان ومكان، وعلى أساس تقييم يعتمد أحدث مقاييس النقد الأدبي، والأدب المقارن:

أ ــ من المسلّم به ان العنصر السائد في القصة هو الذي يتولد عنه تأثيرها في القارىء. والعنصر السائد، أما أن يكون حوادث القصة أو شخصية أو شخصيات منها أو بيئة أو بيئات فيها. وفي قصة حي بن يقظان نجد شخصية حيّ هي العنصر السائد في القصة، وعندما تظهر شخصية اسال نكاد نعتقد أنها أصبحت العنصر السائد في القصة، وإذ يلتقي اسال بحي تعود شخصية حي لتستعيد مكانتها في السيطرة على أحداث القصة وكيانها. وهكذا عندما يقرأ القارىء نص القصة أو عندما ينتهي منها، يغلب على نفسه ما في شخصية حي من حضور وجاذبية على مدى القصة، وما له من سيطرة على أحداثها وتحكم في سير سياقها.

ب ــ وإذا كان ابن طفيل قد ركز على سيادة الشخصية، فإن هذا لا يعني أنه أهمل العناية بالأحداث، ذلك أنه مما يلفت النظر في قصة حي بن يقظان تطور هذه الأحداث تطوراً يسعى إلى خاتمتها قاطعاً سلسلة من الذرى: مصير حي الوليد بعد وضعه في صندوق والقائه في اليم، مصير حي بعد أن عثرت عليه الظبية، مصير حي بعد وفاة الظبية، التحري عن سبب وفاة الظبية، نتائج تأملات حي، لقاء حي باسال، مصير حي في جزيرة اسال.

جـ ــ يتسم سـرد الأحداث في قصـة حي بن يقظان بـالتنسيق في الوصف والتشويق في الايراد والإثارة في السبك. فعندما تموت الظبية يراهاي الصبي حي «وقد سكنت حركاتها بالجملة، وتعطلت جميع أفعالها، فكان يناديها بالصوت الذي كانت عادتها أن تجيبه عند سماعه، ويصيح بأشد ما يقدر عليه، فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تفكيراً. فكان ينظر إلى أذنيها، فلا يرى بها آفة ظاهرة، وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشيء منها آفة، فكان يطمع في أن يعثر على موضع الآفة فيزيله عنها فترجع إلى ما كانت عليه، فلم يتأتّ له شيء من ذلك، ولا استطاعه، وكان الذي أرشده لهذا الرأي ما كان قد اعتبره في نفسه قبل ذلك. لأنه كان يرى أنه إذا أغمض عينيه أو حجبهما بشيء لا يبصر شيئاً، حتى يزول ذلك العائق». ويترك ابن طفيل أمر عجائب المشاهدة وقد نوه عنها بشكل مثير «واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر». وبعبارات كلها مهابة، يمهد ابن طفيل لعروض جديدة للمشاهـدة: «فأصغ الآن بسمع قلبـك، وحدث ببصر عقلك إلى ما أشير به إليك».

د ــ وهكذا يبدو هذا النسيج المحكم بين الشخصية والحوادث في قصة ابن طفيل. أما حبك هذا النسيج فيكون في تلك اللوحات الجذابة التي تعرضها القصة، والتي تتوالى في إيقاع ممتع: «وتدرج في المشي وأثغر، فكان يتبع تلك الظبية، وكانت هي ترفق به وترحمه وتحمله الى مواضع فيها شجر مثمر! فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة، وما كان منها صلب القشر كسرته بطواحنها، ومتى عاد الى اللبن أروته، ومتى ظميء الى الماء أوردته، متى ضحا ظللته، ومتى خصر أدفأته. وإذا جنّ الليل صرفته إلى مكـانه الأول وجللتـه بنفسها وبـريش كان هنـاك، وكان في عدوهما وروا حهما قد ألفهما ربرب يسرح ويبيت معهمـا حيث مبيتهما». «واتفق في بعض الأحيان أن انقدحت نار في أجمة قلخ على سبيـل المحاكـة. فلما بصـر بها رأى منظراً هاله وخلقاً لم يعتده قبل». . «والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة: فتارة كان يطوف بالجزيرة، ويدور على ساحلها ويسيح بأكنافها، وتارة كان يطوف ببيته أو ببعض الكدى أدواراً معدودة إما مشياً وإما هرولة، وتارة يدور على نفسه حتى

يغشى عليه» . . «وما زال يقتصر على السكون في قصر مغارته مطرقاً، غاضاً بصره، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية» . . . «فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها، ولا هي سواها، ولهذه الذات سبعون ألف وجه، وفي كل وجه سبعون ألف فم، وفي كل فم سبعون ألف لسان يسبح بها ذات الواحد الحق ويقدسها ويمدحها».

هـ ـ وتجمع الحبكة في قصة حي بن يقظان بين تماسك الحوادث وتفكيكها فالحوادث تتصل ببعضها، تبدأ متحركة ثم تسير برتابة منذ موت الظبية بخط مستقيم حتى يتوصل حي إلى المشاهدة؛ عندها تبرز حوادث متحركة، يعرضها ابن طفيل في صور حيوية: لقاي حي باسال، زيارة حي واسال لجزيرة إسال، عودة حي وإسال الى جزيرة الوقواق، ومن صور هذه الحوادث صور حادثة لقاء حي بإسال حيث تتوالى كأنها لقطات سيناريو فيلم سينمائي: «وكان في تلك المدة حي بن يقظان شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة، فكان لا يبرح عن مغارته إلا مرّة في الأسبوع لتناول ما سنح من الغذاء. فلذلك لم يعثر عليه اسال بأول وهلة، بل كان يتطوف بأكناف تلك الجزيرة، ويسبح في أرجائها، فلا يرى أنسياً، ولا يشاهد أثراً، فيزيد بذلك انسه وتنبسط نفسه، لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب الغربة والانفراد، إلى أن اتفق في بعض تلك الأوقات أن خرج حي بن يقظان لالتماس غذائه، واسال قد ألمّ بتلك الجهة فوقع بصر كل منهما على الآخر. فأما اسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين، وصل إلى تلك الجزيرة لطلب الغربة عن الناس كما وصل هو إليها. فخشي إن هو تعرض له، وتعرّف به أن يكون ذلك سبباً لفساد حاله وعائقاً بينه وبين أمله. وأما حي فلم يدر ما هو، لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك. وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف فظن أنها لباس طبيعي فوقف يتعجب منه ملياً. وولى اسال هارباً منه، خيفة أن يشغله عن حاله، فاقتفى حي بن يقظان أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء. فلما رآه يشتد في الهرب، خنس عنه وتوارى له، حتى ظن اسال أنه قد

انصرف عنه، وتباعد عن تلك الجهة. فشرع اسال في الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء والتضرع والتواجد، حتى شغله ذلك عن كل شيء. فجعل حي بن يقظان يتقرب منه قليلاً قليلاً، واسال لا يشعر به، حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه، ويشاهد خضوعه وبكاءه. فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة، ولم يعهد مثلها في شيء من أصناف الحيوان. ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته، وتبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلداً طبيعياً، وإنما هي لباس متخذ مثل لباسه هو. ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكائه لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق، فتشوّق إليه وأراد أن يرى ما عنده وما الذي أوجب بكاءه وتضرعه. فزاد في الدنو منه حتى أحس به اسال، فاشتد في العدو؛ واشتد حي بن يقظان في أثره حتى التحق به لما كان قد أعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والجسم، فالتزمه وقبض عليه، ولم يمكنه من البراح».

و ــ تقوم المعالجة القصصية في قصة حي بن يقظان على السرد المباشر. إنما يشغل ما اصطلح على تسميته «تيار الوعي» أو «المونولوج الداخلي» حيزاً كبيراً من المعالجة بحيث يكاد السرد المباشر يتلاشى بين حين وآخر حتى يختفي ثم لا يلبث أن يعود ليمسك في تسلسل أحداث القصة. ذلك أن القصة تعرض في آن واحد سيرة حي وما يتصل بها من وقائع وأحداث ومعطيات. واشغال تيار الوعي هذا الحيز الكبير في المعالجة مرده موضوع القصة الذي يعرض شخصية تنتمي إلى ذلك الصنف من الشخصيات التي تطلق عليها في مصطلحات التقنية القصصية اسم «الشخصيات النامية» Round ذلك أن شخصية حي بن يقظان تنكشف خلال القصة وتتطور بتطور أحداثها وبتفاعلها المستمر معها.

ز ــ بقي الأسلوب ويكفينا أن نقول إنه ينتمي إلى تلك «الموسيقى التي لا توصف والتي ما هي إلا نغمات نفس»[٣٧].

ح ــ ولقد كان لقصة حي بن يقظان الأثر الفعلي في أدب الاطفال العربي فقد صاغها في قالب قصصي للأطفال كل من كامل كيلاني وصاغها في سيناريو شريط مصور فاروق سعد كاتب هذه المقدمة.

٤ ـ نظائر حي بن يقظان . . بعد ابن طفيل

لا شك أن الفعالية في الإيحاء الفني التي اتسمت بها قصة ابن طفيل «حي ابن يقظان» تؤلف عنصراً هاماً من العناصر المكونة لقيمتها الفنية الرفيعة . وقد أصبح من المسلّم به اعتبار موضوع حي بن يقظان وشخصياتها من المواد الأساسية في الأدب المقارن . وإذا كان الأدب المقارن لم يتجاوز قصص السهروردي وجامي وغراسيان وروبنس كروزو ـ والتي ستتعداها مقدمتنا الدراسية هذه ـ فهذا لا يحول إطلاقاً دون التنويه بجهود أصحاب الدراسات والأبحاث التي أدت إلى إدراج حي بن يقظان كمادة من مواد الأدب المقارن ونعني بهم غوتييه(٣٨) وغومس(٣٩) وبالنثيا(٤٠) وأحمد أمين(٤١) والدكتور عمر فروخ(٤٢) وجميل صليبا وكامل عياد(٤٣) ونجيب مخول(٤٤) .

أ ـ حي بن يقظان للسهروردي :

من نظائر حي بن يقظان ابن طفيل ، سميّه بطل قصة «الغريبة الغربية» للسهروردي ، والتي عمم نشرها أحمد أمين(٤٥) بإدراجها مع نصي قصتي ابن طفيل وابن سينا اللتين وكل منهما يحمل عنوان حي بن يقظان ! .

يستهل السهروردي قصته التي يرويها بصيغة المتكلم قائلاً : «لما رأيت قصة حي بن يقظان (يقصد قصة ابن طفيل).فصادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والاشارات العميقة معترية من تلويحات تشير الى الطور الأعط* . . أردت أن أذكر طوراً في قصة سميتها أنا قصة «الغريبة الغربية» . ثم يسرد السهروردي قصة

* ـ بقية الكلمة ممحية في المهخطوطة ولعلها (الأعظم) .

رمزية يروي فيها أنه سافر مع أخ له يدعى «عاصم» (رمز العقل الذي يقي من يتبعه من تضليل الحواس) فوصلا «قيروان» «القرية الظالم أهلها» (رمز الدنيا) ويحيط الظالمون به وبأخيه عاصم، ثم يسجنان في قاع بئر مظلم (يرمز إلى الغرائز والحواس) ويأتيهما الهدهد برسالة من أبيهما الشيخ المشهور باسم «هادي بن أبي الخير اليماني» (رمز الى الشريعة) ثم يستقلان سفينة النجاة تاركين الآخرين من الضالين موعدهم الصبح في إيقاع العذاب بهم. ثم يغرقان السفينة مخافة ملك يأخذ كل سفينة غصباً (إشارة الى الهداية بالحكمة المشرقية). ثم يمران بعد ذلك بمدينة يأجوج ويهديهما الموت (رمز الى النفس الخيرة) الى بحر الحقيقة. ثم يصْعدان الى أبيهما ويتخلصا من الدنيا. وفي الحضرة العلية، يبكي عاصم مما لقي من ظلم في قيروان (الدنيا)، ولكنه يأتيه نبأ أنه عائد اليها مرة ثانية فينزعج ويتوسل فيخبر بأنه سيعود حتماً الى قيروان، ولكنه سيصعد مرة ثانية في يسر، وفي نهاية الأمر يتخلص نهائياً ويبقى بجوار الله!.

ويرى الدكتور محمد غنيمي هلال أن السهروردي أراد بهذه النهاية أن يرمز لمذهب التناسخ(٤٦)، مخالفاً أحمد أمين الذي اعتبر أن السهروردي قد أراد أن يبين المرحلة الأخيرة للرقي عند الإنسان، وهي اتصاله بالله وانكشاف العالم، والتغلب على العقبات التي تعترضه من شهوات وطباع وغرائز، وأنه لا يمكن التغلب عليها إلا بجهد كبير وإلهام من الله. ويرى أحمد أمين أن (حي بن يقظان) عند السهروردي يمثل الإنسان الذي اكتمل عقله وأراد أن يصل عن طريق الكشف والذوق الى معرفة ربه، ثم وصل الى ذلك بعد طول عناء(٤٧).

ب ــ سلامان وابسال ــ لجامي:

تأثر عبد الرحمن جامي بشخصيتي سلامان وابسال اللتين أصبحتا من النماذج الفلسفية الصوفية في الأدب الفارسي بتأثير ابن سينا وابن طفيل، فوضع قصة شعرية عنوانها «سلامان وابسال»(٤٧) تنهج في الرمز نهج قصتي ابن سينا(٤٨) وابن طفيل إنما تذهب في الموضوع نحو القصة التي ترجمها حنين بن اسحاق(٤٩).

جـ ــ حي بن يقظان في طريق الالهام:

كان لقصة حي الأثر الفعال في الآداب الأوروبية بعد عصر النهضة، وذلك بعد أن تُرجمت الى لغات أجنبية مختلفة وانتشرت طبعاتها في كل مكان.

ــ فقد ترجمها موسى النربوني الى اللغة العبرية سنة ١٣٤٩ م.

ــ وفي سنة ١٦٧١ ظهرت طبعة تحمل النص العربي للقصة مع ترجمة لاتينية لادوار بوكوك الابن تحت عنوان:

Philosophus Antodidactus, sive epistola Abi Jaafar Ebn Tophail de Hai Ebn Yokdhan, in qwa ostenditur quomodo ex inferiorm contemplatione ad superiorum notition ratio human asendere possit ex Arabica in linguam Latinam versa ab Edvardo Pocockio.

ــ وتنسب الى سبينوزا Spinoza ترجمة لقصة حي بن يقظان من اللغة اللاتينية الى اللغة الهولندية(٥٠).

ــ الكويكرز وحي بن يقظان:

وفي سنة ١٦٧٤ ظهرت ترجمة للقصة باللغة الانكليزية عن الترجمة اللاتينية قام بها جورج كيث George Keith ونشرت بالعنوان والشرح التالي:

An account of the Oriental philosophyshewing the wisdom of some renauned men of the East and particulary the profound wisdom of Hai Ebn Yakdhan, both in natural and devine things, which men perfection writ originally in Arabick, by Ibn Tophail and out of the Arabick translated into Latine by Edward Pocock, a student in Oxford and now faithfully out of his Latine, translated into English, for a general service.

وفي مقال لمدني صالح بعنوان «ابن طفيل، من اللاهوت إلى الرواية الانكليزية» نشر في بغداد في أيار سنة ١٩٧٣[٥١] تعليق على هذه الترجمة وموقف جماعة الكويكرز The Kuakers منها فيذكر «أن كتاب حي بن يقظان قد راج كواحد من كتب التقى والورع بين الكويكرز بتوصية وتزكية من جورج كيث وبقبول رسمي من قبل محافل الكويكرز العليا . . وقد أفاض جورج كيث في مقدمة ترجمته ثناء على الكتاب وعلى المؤلف حتى ليخيل للقارىء أن الكويكرز قد وجدوا ضالتهم عند ابن الطفيل الذي ؛ كما روى جورج كيث ـ: قد صور ببراعة مدى البون الشاسع بين المعرفة التي يبلغها الرجل المتفتح البصيرة وتلك التي يكتسبها سواد الناس عن طرق التلقين سماعاً أو قراءة» .

أما روبرت باركلي Robert Barcaly اللاهوتي اللامع بين الكويكرز، فقد وجد في حي بن يقظان مثالاً عملياً تجريبياً واستشهد به كواقعة للبرهنة على تطبيق فكرة «نور العقل»، وهي الفكرة التي تقوم عليها قواعد مذهب الكويكزر . . . وهذه الفكرة تذهب الى أن الإنسان الصافي الذهن المتفتخ بصيرة القلب يستطيع أن يرقى الى معرفة أنوار الألوهية دون اللجوء الى المعلومات التقليدية الموروثة، ودون اللجوء الى المحاكمات العقلية والاستدلالات المنطقية . ولما استعرض روبرت باركلي فكرة نور العقل أو النور الداخلي في كتابه The Apology، وقف عند ابن الطفيل وقصة حي بن يقظان معتبراً هذه القصة خلاصة جوهر الصراع بين «النور الإلهي» الذي هو الوحي و«النور الطبيعي» الذي هو نور العقل البشري المنبثق من داخل الإنسان .

لكن الكويكرز اجتمعوا عام ١٧٧٩ وأصدروا مرسوماً يقضي بتحريم حي ابن يقظان وبحذف ما ورد بشأنه في الدفاع Apology ، وهكذا حذف تقرير روبرت باركلي من أكثر طبعات الدفاع Apology اللاحقة لصدور مرسوم التحريم[٥٢] .

ـ وفي سنة ١٦٨٦ ظهرت ترجمة أخرى للقصة من اللاتينية الى الانكليزية قام



حي والظبية . (حفر على الخشب) للأنسة كنت C. Kent
نشر في مستهل طبعة ترجمة سيمون أوكلي S. Ockley الانكليزية ـ لندن ١٩٢٩

بها جورج أشويل George Achwell تحت عنوان والشرح التاليين:

The history of Hai Ebn Yokdhan, the Indian Prince of the self taught philosopher. Written originally in Arabic by Abi Jaafar Ebn To[hail, a Philosopher by profession and Mahometan by Religion is demanstrated by what steps and degress, human reason, improved by diligent obsevation and experience, may arrive at the knowledge of natural things and from thence to discovery of supernaturals, more especially of God the concenments of the World.

ويلحظ مدني صالح في مقاله عن ابن طفيل الذي سبقت الاشارة إليه(٥٣) «أن أشويل قد اتفق مع جورج كيث وروبرت باركلي بخصوص طبيعة وموضوع وهدف قصة «حي بن يقظان» من حيث انها قصة تهدف الى تأييد صحة الوحي وصدق النبوات بطريقة عملية من خلال قدرة الإنسان على استلهام الوحي معتمداً نور بصيرة القلب الصافية بعيداً عن المجتمع وبعيداً عن جميع تأثيرات دوائر الثقافة ومنطلق الفلسفات وإيمان الأديان».

ـ سنة ١٧٠٨ نشرت ترجمة أخرى لقصة «حي بن يقظان» أعدها سيمون أوكلي Simon Ockley معتمداً النص العربي المحقق من بوكوك. وتتميز ترجمة أوكلي بأنها كاملة، فقد تضمنت مقدمة ابن طفيل للقصة، وخبر تولد حي تولداً ذاتياً ـ وكان كيث وأشويل قد حذفا المقدمة والخبر من ترجمتيهما ـ وقد حملت ترجمة أوكلي العنوان والشرح التاليين:

The Improvement of Human Reason, exhibited in the life of Hai Ebn Yokdhan.. in which is demonstrated by what methods one meuy, by mere Light of nature attain the knowledge of things natural and supernatural, more particulary the knowledge of God, and affairs of another.

وقد راجع ا. س. فولتون A. S. Fulton ترجمة أوكلي ونشرها مع مقدمة في لندن سنة ١٩٢٩.

كما قام ب. بروملـ P. Bromle أيضاً بترجمة قصة حي بن يقظان الى اللغة الانكليـزية سنة ١٩٠٤.

ـ وعرفت اللغة الألمانية ترجمة لقصة حي بن يقظان قـام بها جـ. بـريتوس J.G. Pritus ونشرت في فرانكفورت سنة ١٧٢٦.

ـ كما أن هناك ترجمة أخرى لقصة حي بن يقظان الى اللغة الألمانية قام بها جـ. جـ. ايسكورم J.G. Eickhorm ونشرت في برلين سنة ١٧٨٣.

ـ وفي سنة ١٩٠٠ نشرت في سرقسطة الترجمة الاسبانية لقصة حي بن يقظان التي قام بها ب. بونز بوييغس P.Pons Boigues.

ـ وفي سنة ١٩٣٧ ظهرت ترجمة أخرى إلى الاسبانية قام بها لانخل جونثالث بالنثيا A.G. Palencia.

ـ كما قام ليون غوتيه Leon Gauthier بترجمة قصة حي بن يقظان الى اللغة الفرنسية، وقد صدرت إحدى طبعات هذه الترجمة في بيروت سنة ١٩٣٦(٥٤).

د ـ قصة النقادة Critcon لغراسيان Gracian:

لعل قصة النقادة Criticon لبالثـازار غراسيـان Baltazar Gracian كانت أولى الآثار الأوروبية التي تتجلى فيها نظائر لبعض شخصيات قصة حي ابن يقظان. وقد أوجز الدكتور محمد غنيمي هلال في كتابه «الأدب المقارن»(٥٥) قصة «النقادة» بما يلي:

«القصة مقسمة الى ثلاثة أجزاء: عنوان الجزء الأول منها: «في ربوع الطفولة»، وعنـوان الجزء الثـاني «في خريف عهـد الرجـولـة»، وعنـوان الثـالث «في شتـاء الشيخوخة» وهي نقد للعادات والتقاليد في عصر المؤلف.

وفي الجزء الأول من القصة ينجو «كريتيلو Critilo» وهو فيلسوف ذكي، من الغرق فتلقي به الأمواج على شواطىء جزيرة «سانتا ألينا» ويلتقي في الجزيرة بالفتى «أندرينيو Andrenio» الذي كان يحيا في الجزيرة على الحالة الطبيعية يسكن في كهف ولا يعرف أصله ولا أبويه. ولا علم له باللغة، فيعلمه «كريتيلو» إياها، ويتوجهان معاً الى اسبانيا. ويعنى «كريتيلو» بتحذير الفتى «اندرينيو» من الناس. وفي طريق الحياة يسير هذا الفتى بغرائزه، على حين يحيا «كريتيلو» على هدى العقل. ويرتادان معاً بعض أماكن ترمز الى اختلاف اتجاههما في الحياة. ففي مدريد يقع اندرينيو فريسة غواية «فالسيرينا Falsirena» وتلك مناسبة لاحكام قاسية يصدرها «كريتيلو» في خبث النساء. ويضيق اندرينيو بالملوك وحاشيتهم في مدريد لأنها تتنافى والطبيعة، ثم يخرجان معاً من بلاط مدريد بلد الشباب.

وفي الجزء الثاني من القصة يزور كريتيلو وارينيو أماكن كثيرة يتخذها «كريتيلو» من وضعها سبيلاً لتصوير عصره من نواح رمزية متعددة، فيعرب عن رأيه في الصداقة الحق بمناسبة زيارة مكتبة دعيا لرؤيتها على قمة جبل. وفي فرنسا يلتقيان بآلهة الفنون والآداب فيثير كريتيلو مسألة الآداب والفنون في اسبانيا، ويحكم على مؤلفيها. ثم يزوران مصنع القيم وبلاط الشرف وآلهة الشهرة، ثم بيت المجانين حيث يجد المؤلف فرصاً كثيرة للتعبير عن مختلف الصور الإنسانية.

وفي الجزء الثالث «شتاء الشيخوخة» يصل كريتيلو وارينيو إلى «روما» وهناك في قصر المغامرات يصير «اندرينيو» شخصاً لا تمكن رؤيته مثل أكثر سكان ذلك القصر ويظل كذلك حتى يقع عليه ضوء جلاء الحقيقة. ثم يشهدان في روما جلسة من جلسات الأكاديمية. ثم من فوق قمة من القمم يتأملان عجلة الزمن الرهيبة وسرعة فساد الحياة، ثم الموت، وينتقلان ـ على الأثر ـ الى جزيرة الخلود حيث يستطيعان أن يسلكا الطريق الى عالم الفضيلة والقيمة الحق».

ثم يقارن الدكتور هلال بين قصة ابن طفيل وقصة غراسيان(٥٦) فيقول: «الفصول

الأولى من القصة السابقة تتشابه مع قصة «حي بن يقظان» وعلى الرغم من أننا لا نعرف الطريق الذي تأثر به «بلثازار غراسيان» بقصة حي بن يقظان، وعلى الرغم من أن هذه القصة العربية لم تظهر في اللغات الأوروبية إلا عام ١٦٧١م في ترجمتها اللاتينية السابقة الذكر، فإننا لا نستطيع أن نرجع التشابه بين القصتين الى مجرد الصدفة. فمن المحتمل أن يكون «بلثازار غراسيان» قد اطلع على القصة العربية قبل ترجمتها الى اللاتينية. ويرى المشترق الاسباني «غارسيا غومس E. Garcia Gomez» ان قصة عربية مخطوطة في الأسكوريال كانت قد صارت شعبية في عهد المؤلف وهي أساس قصة «ابن طفيل» وقصة «بلثازار غراسيان» في وقت معاً. وهذه المخطوطة عنوانها قصة «ذي القرنين وحكاية الصنم والملك وابنته»[٥٧].

ويضيف الدكتور هلال، ان التشابه بين قصة ابن طفيل وقصة غراسيان «لا ينحصر في القالب القصصي العام ولكن يبدو في الطابع الرمزي كذلك. فهذه الرمزية هي جوهر قصة ابن طفيل، وليس في قصة الصنم شيء منها على أنه ليس لدينا دليل قاطع على سبق قصة الصنم والملك وابنته لقصة ابن طفيل تاريخياً»[٥٨].

وينبه الدكتور عمر فروخ الى أن أول من أشار الى صلة قصة غراسيان بقصة ابن طفيل كان الكاتب الاسباني «ماننذ أي بالايو Menendez y. Pelayo»[٥٩].

هـ ـ قصة روبنسن كروزو:

لعل غوتيه كان أول من بحث علاقة قصة حي بن يقظان بقصة روبنسن كروزو المنشورة سنة ١٧١٩ تحت عنوان: The life and strange surprising adventure of Robinson Crusöe لدانييل دي فو Daniél de Foe سنة ١٧١٩ ووقف غوتيه عند حد افتراض اطلاع دي فو على قصة ابن طفيل[٦٠]. ولكن دي بور De Boer في بحثه مادة «ابن طفيل» في «دائرة المعارف الإسلامية» ذهب الى اعتبار أن كروزو يمثل نمطاً للرجل العملي دنيوياً. في حين يمثل حي بن يقظان نمطاً مثالياً للحياة التأملية الصوفية.

ويأتي أرنست بيكر Ernest Beker في كتابه «تاريخ القصة الانكليزيـة» The History of English novel الصـادر سنة ١٩٤٢ ليعتبـر قصة حي بن يقـظان أحد المصادر المحتمة لقصة روبنسن كروزو. ويعقد انطونيو باستور Antonio Pastor مقارنة بين القصتين فيلحظ التشابه في الأحداث مثل: بناء البيت، انشاء المخزن، تدجين الحيوانات. كما نوه باستور في كون القصتين تسجلان تطور الإنسان والتاريخ من البدائية والحيوانية الى الحضارة مشيراً الى المراحل التي مرّ بها حي في صنع الملابس والسلاح للدفاع والصيد واكتشاف النار، «واستقصى باستور الشبه بين حي بن يقظان وروبنسن كروزو حتى وجد أن روبنسن كروزو قد علّم فرايدي اللغة بنفس الطريقة التي لجأ إليها إسال في تعليم حي».

وينضم «وليم كيربى William Kirby وليفيج أولوفسون Leifeeg Olofsson الى أولئك الذين جزموا باطلاع دي فو على قصة حي بن يقظان، في حين يقف أوغسطين سيرانو درهارو Augustin Serrano de Harro وليختنذائر Lihtenstdater عند حد التخمين دون الجزم(٦١).

أمـا الكتّاب العـرب: الدكتـور عمـر فـروخ(٦٢)، محمـد غـلاب(٦٣)، علي المصـراتي(٦٤)، قدري طـوقان(٦٥)، كمـال اليازجي وانـطوان غطاس كـرم(٦٦)، ابراهيم مذكور(٦٧)، محمد لطفي جمعة(٦٨)، لطفي عبد البديع(٦٩)، سعيـد عبد الفتاح عاشور(٧٠)، كامل كيلاني(٧١)، فجميعهم قد ذهبوا الى تأكيد أثر قصة حي بن يقظان في قصة روبنسون كروزو.

ويخلص مدني صالح في مقاله عن ابن طفيل الذي سبق التنويه عنه الى القول، أن قصة روبنسون كروزو هي «عنصر من عناصر بيئة دوفو الثقافية، فامتصها فيما امتص وصعد نسقاً حياً فيما صعد واستحال قصة صار لها شأن خطير في تاريخ الرواية الانكليزية والرواية بصورة عامة.. وصارت لنا من هذا الشـأن ومن الرائعتين حي

وروبنسن قضية نقدية كبرى لا يغض من قدرها شيء، إننا لم نقف عندها وقفة استغراقية بعد[٧٢]».

ونحن نؤيد الرأي القائل بتأثر دي فو بقصة ابن طفيل، ولا يزعزع ما هو مسلم به وذكره الدكتور محمد مندور في كتابه «نماذج بشرية»[٧٣] من انفعال دي فو بحادثة واقعية حصلت سنة ١٧٠٥ وهي حادثة القاء الربان سترلنج للبحار سالكرك في جزئرة فرنناديز المهجورة عام ١٧٠٥ حيث عاش أربع سنوات في عزلة تامة. ذلك أنه يجب أن لا ننسى أن دي فو قد كتب قصته هذه بعد إحدى عشر سنة من هذه الحادثة، وأن ترجمة قصة ابن طفيل الى الانكليزية قد ظهرت سنة ١٧٠٨ أي بعد حادثة سالكرك بثلاث سهنوات وقبل قصة دي فوه بإحدى عشرة سنة.



الحاجة هي أم الاختراع.. هكذا فسرت منجزات روبنسن كروزو.. ومن هذه الزاوية يمكن تفسير منجزات حي الحسِّية دون اغفال فطرته القائفة.

صورة من طبعة لقصة دي فو

وهذه قرائن تحملنا على تأكيد الاعتقاد بأن دي فو قد اطلع ولا شك على قصة ابن طفيل وتأثر بعالمها، فكان انفعاله بحادثة سالكرك ثم تأثره بعالم قصة حي بن يقظان مصدر وحيد في كتابه قصة روبنسن كروزو[٧٤]، ويكفي أن كروزو يلح على تذكيرنا بحي بمساعيه في تحويل العزلة الى أنس، والبطالة الى عمل، والعبث الى جدوى.

و ـ كتـاب الأدغـال:

ونحن نرى في قصتي رديارد كبلنج Rudyard Kipling «كتاب الأدغال» Jungle Book [٧٥]، «والكتاب الثاني للأدغال» The second Book of the Jungle [٧٦].

أصداء لعالم الطبيعة والعزلة حيث نشأ وترعرع وشب حي بن يقظان. ولا شك أن كبلنج قد اطلع على قصة ابن طفيل في ترجماتها العديدة الى اللغة الانكليزية.

ان قصة ابن طفيل التي تدور حوادثها في إحدى جزر الهند قد استهوت كبلنج الذي افتتن بعالم الهند جملة فتأثر به وخصه بقصص وأقاصيص عديدة[٧٧].



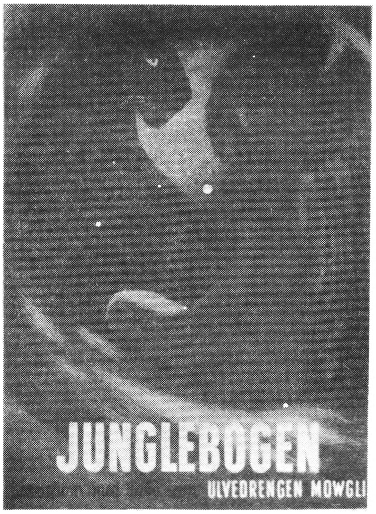
الممثل الهندي «سابو» Sabu في دور «موغلي» Mowgli في فيلم يونايتد أرتيست «كتاب الأدغال» (١٩٤٢).



ألا توحي هيئة موغلي الذي يمثله سابو (الصورة) بالهيئة التي نتخيلها لحي بن يقظان.
(الصورة من فيلم يونايتد أرتيست سنة ١٩٤٢).

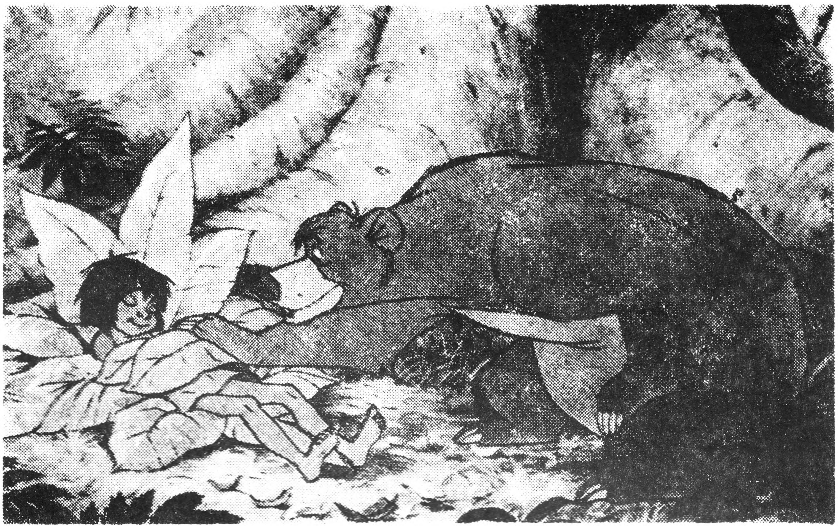
وتلح شخصية «موغلي» ربيب الذئبة في قصتي كبلنج على تذكيرنا بشخصية حي ربيب الظبية في قصة ابن طفيل في طفولته وفتوته. طبعاً لم يصل كبلنج بموغلي الى مستوى الإنسان ذي الفطرة الفائقة كما وصل ابن طفيل بحي بن يقظان. إنما يجب أن لا ننكر أن موغلي ينبه على الأقل الى تلك «الذاكرة الروحية» أو «الذاكرة المحصنة» أو «النفس البشرية» التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان وتجعله متفوقاً عليه. فليس لدى الحيوان ذي الذاكرة الآلية أي تراث أو سعي نحو الكمال فهو أعجز من أن يتعرف الى الماضي بوصفه ماضياً وهو لا يمك القدرة على إضافة شيء جديد على غرائزه الأساسية أو الانموذج الحيواني الثابت الذي ينتمي إليه. وكما تربي الظبية حياً على أساس أنه طلاها المفقود فكذلك تربي الذئبة موغلي بوصفه ذئباً صغيراً لا بشراً لا بل أن اسمه «موغلي»، وهو كلمة تعني بإحدى اللغات الهندية «ضفدع». وهو إذاً تسمية حيوانية. وكما عاد حي واسال الى جزيرة الوقواق تاركين

جزيرة سلامان العامرة المسكونة، كذلك يؤثر موغلي عالم الأدغال المسود بأعراف أو بالأحرى بقوانين لها خصائصها ومقوماتها وميزاتها رغم حنانه الفطري الى عالم الناس الذي يومض بين حين وحين عبر أحداث قصتي كبلنج. ذلك الحنان الذي يتكرس في نهاية كتاب الأدغال الثاني «بعودة الإنسان إلى الإنسان» على حد غاية كبلنج من قصتيه. إنما يجب أن لا ينسى أن مبرر عودة حي الى الطبيعة والعزلة هو مبرر ميتافيزيقي، بينما مبرر موغلي هو مبرر نفسي رومانطيقي وأخلاقي في آن واحد، كما أنه لم يكن لمبرر موغلي تلك الشمولية في النظرة التي كانت لحي بن يقظان ذلك أننا سرعان ما نلمس في جوانب تصرفات وشخصية موغلي ورفاقه من الحيوان ذلك التهكم الذي توسع به والت ديزني Walt Disney وجعل منه فكاهة مرحة في قالب(خرافة سينمائية Fable cinematographique) كما نصفها. وعلى الرغم من أن كبلنج قد جعل الحيوان يتكلم في كتابي الأدغال فإن هذه الحيوانات لم تكن تلك الأقنعة التي تخفي وراءها الحقيقة البشرية كتلك الحيوانات التي نجدها في خرافات ايزوب وفيدر وابن المقفع ولافونتين وفلورين وكريلوف[٧٨]. بل كانت كنقيض للحقيقة البشرية تعكس الحقيقة الحيوانية المتميزة بالطابع الإنساني الذي لا يتوفر دائماً في الحقيقة.



لولا العبارات التي تنبي عن «كتاب الأدغال» في ملصق اعلاني لسيكر هنسون Sikker Hanson أما كان يظهر أنه لقصة حي بن يقظان؟

وهكذا تمثلت قصة كبلنج في فيلم والت ديزني بالرسوم المتحركة Dessins Animés الذي أنتجته ستوديهات والت ديزني في هوليود سنة ١٩٦٧ تحت اسم «كتاب الأدغال»[٧٩] حيث قدمت قصة كبلنج في سيناريو مبتكر مليء بالطرافة زاخر



حنان الحيوان على الطفل المسيَّب في الأدغال . . ألا توحي هذه الصورة من فيلم والت ديزني Walt Disney بالرسوم المتحركة لقصة «كتاب الأدغال» بحنان الظبية على حي المسيب .

بالفكاهة دافق بالحنان في لوحات ملونة متحركة تستهوي الأبصار وتمتع الروح وتستأثر بقلوب ونفوس الصغار والكبار على السواء . ومن هنا كان فيلم والت ديزني إضافة جديدة الى قصة كبلنج تقف جنباً الى جنب مع ما سبق واضافة فيلم يونايتد أرتيست United Artists سنة ١٩٤٢ الذي أدى فيه الممثل سابو Sabu دور موغلي في عالم أدغال حافل بمشاهد فتانة تلفه الأسرار المشوقة المثيرة(٨٠) . ومنذ ذلك اليوم الذي



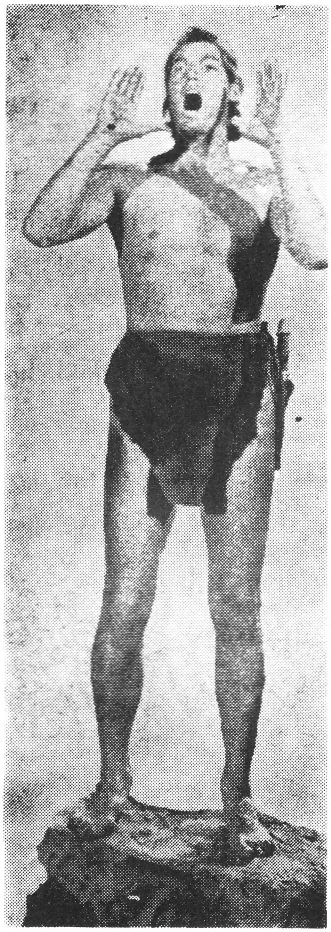
«واتفق في بعض الأحيان أن انقدحت نار في أجمة قلخ . . فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه» .
وهكذا موغلي في فيلم ديزني «كتاب الأدغال» ١٩٦٦ .

شاهدنا فيه هذا الفيلم ـ وقد حصل ذلك على ما نذكر سنة ١٩٥١ ـ ولا زلنا حتى اليوم كلما تذكرنا أو قرأنا قصة حي بن يقظان تمثلت فوراً في مخيلتنا صورة سابو في دور موغلي مكونة في مخيلتنا صورة حي في طفولته وفتونه!..

ز ــ طـرزان:

لا شك أيضاً في دور شخصية وأحداث قصة حي بن يقظان في تكوين موحيات شخصية طرزان Tarzan التي ابتكرها الكاتب الأميركي ادغار رايس بوروز Edgar Rice Burroughs والتي كانت مداراً لأعمال فنية عديدة لهذا المؤلف العبقري، بلغ المنشور منها حتى سنة ١٩٧٢: سبعاً وأربعين قصـة ومسرحيـة اقتبس منها ثـلاثة وأربعون فيلماً سينمائياً، عشرة أفلام مروية Films Racontés وثمانية عشـرة قصة مصورة Photo Roman وسبعة وخمسون فيلماً تلفزيونياً، واثنتا عشر ألف شريط مصور Bandes Dessinées [٨١]، هذا عدا عن الأعمال الفنية العديدة للمؤلفين الـذي استعاروا شخصية أو تسمية طرزان هذه وجعلوها مداراً لها[٨٢]. ولا شك أن القارىء العربي، الذي لم يتعرف بعد الى قصص طرزان الحقيقية في ترجمات كاملة دقيقة، سيدرك أهمية هذا الانجاز الضخم في تاريخ الفن المقارن عامة والأدب خاصة عندما يعلم أن شخصية طرزان هذه قد تكرست في الولايات المتحدة وأوروبا كشخصية من أشد شخصيات الأدب إيحاء وفي مختلف الفنون وإلى درجة أن نشطت الدراسات المتفرغة لها بحيث صدرت مؤلفات ونشرت أبحاث عديدة آخرها على علمنا كتاب صـدر في فـرنسـا في تمـوز سنـة ١٩٧١ تنـاول فيـه مؤلفـه ف. لاكـاسـان F. Lacassin [٨٣] موضوع شخصية طرزان التي ابتكرها بوروز والأعمال الفنية التي وضعت حولها والأعمال الفنية المستوحاة منها وذلك في أكثر من خمسمائة صفحة. وكان قد سبق وصدر في فرنسا المجموعة الكاملة التي رسمها برن هوغارت Burne Hogarth لقصص طرزان لبوروز [٨٤]، كمـا صدر في الـولايات المتحـدة كتاب يعرض صوراً من جميع أفلام طرزان[٨٥].

وبرأينا أن دراسة تتصدى للبحث في مصادر أدب بوروز وللمقارنة بين حي بن يقظان وطرزان ستنتهي الى نتائج تعزز وجهة نظرنا في أثر قصة ابن طفيل بشكل ما في أعمال بوروز الفنية بموضوع طرزان.



نداء طرزان لشعب الغاب .. ألا يذكر بحوار حي مع الطبيعة.. جوني ويسمولر Johnny Wismuller، أشهر ممثل لدور طرزان في السينما ..



أول طرزان عرفته السينما في هوليود . لعل شكله هو الأقرب إلى الشكل الذي يوحيه لنا تخيلنا لحي رجلا. المو لنكولن Elmo Lincoln في دور طرزان .



طرزان المفكر. ولكن أين هو من المستوى الذي كان لتفكير حي بن يقظان.. هرمان بريكس Herman Brix أو بروس بنت Bruce Benneeth في دور طرزان في السينما الأميركية .



طرزان في رسوم برن هوغارت
يذكرنا دوماً بحي بن يقظان
في قصة ابن طفيل



EDGAR RICE BURROUGHS

ادغار رايس بوروز
مؤلف قصص (طرزان)

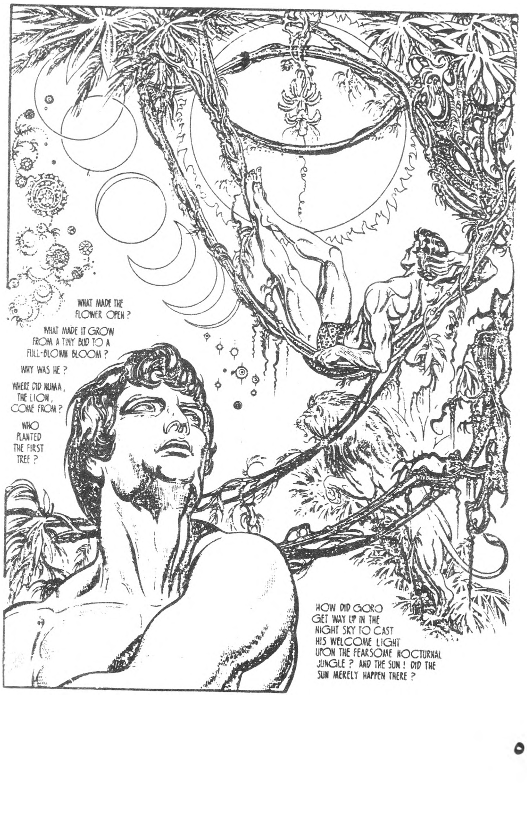
الفنان بيرن هوغارت
الرائد في تصوير
قصص طرزان

BURNE HOGARTH





طرزان في رسوم برن و عوغارت يذكرنا دوماً بحي بن يقظان في قصة ابن طفيل.





حـ ـ نظائر لحي بن يقظان، على نمط طرزان:

الولد المفقود الذي ينشأ في حضانة ورعاية حيوان ثم يتلمس المعرفة الحسية بالتجربة والخبرة في الطبيعة وسيطرته على عالم الطبيعة حيث يعيش، قد تكرر بعد قصة حي بن يقظان في كثير من الأعمال الفنية غير قصتي كبلنج «كتاب الأدغال، وكتاب الأدغال الثاني»، والأعمال الفنية التي وضعها أدغار رايس بوروز حول شخصية طرزان، والأعمال الفنية المستوحاة أو المقتبسة منها والتي ظهرت جمعها خلال هذا القرن، منها:

ـ عشرون قصة تروي مغامرات «بومبا Bomba» كتبها روي روكوود R. Rochowood، ونشرت في نيويورك بين سنتي ١٩٢٦ و١٩٣٨ أولاها قصة «بومبا صبي الغابة Bomba the jungle boy»[٨٦].

ـ قصة «تام ابن النمر Tom, son of the tigre» المنشورة في نيويورك ١٩٣١ والتي روى مؤلفها أوتيس ألدبرت كلين Otis Aldbert Kline قصة الصغير «تام إيفانز Tom Evans» الذي ربته النمرة «لينغ Leange» في الهند [٨٧].

ـ قصتان بطلهما «كاسبا Kaspa» الذي ربته الأسود. الأولى بعنوان «طريق الأسود The Lions Way» نشرت في لندن سنة ١٩٣١ [٨٨]، وكانت موضوع فيلم سينمائي مشهور تلح صورة بطله



أتراه يوحي بطرزان.. أم كاسبا أم حيّ بن يقظان.. أم الثلاثة معاً؟ إنه بستر كراب Bister Krappe الذي خلد دوري طرزان وكاسبا في السينما قبل أن يخلده دور فلاش غوردن.

بستـــر كـــراب Buster Crabbe علـى تذكيرنا بمـا نتخيله عن هيئة حي بن يقظان في شبابه والقصة الثانية نشرت في لندن سنة ١٩٣٣ عنوان: كاسبا الرجل الأسد Kaspa the lion man (٨٩).

ــ أربع قصص كتبها وليم . ل. شيستر William L. Chester، ونشرت في نيويورك بين سنتي ١٩٣٥ و١٩٣٨ بطلها الصبي كيوجا Kioga الذي عاش بعد موت والده الدكتور لينكولن راند Lincolin Rand في جزيرة في مضيق يهرنغ وقام برعايته وتنشئته الحيوانات والهنود (٩٠).

ــ تسع قصص كتبها موريس ب. غاردنر Maurice B. Gardner، ونشرت في بوسطن سنة ١٩٣٦ بطلها بانتان Bantan الطفل الذي ألقته الأمواج على جزيرة في المحيط الباسفيكي بعد أن غرقت السفينة التي كان فيها مع أهله(٩١).

ــ وفي سنة ١٩٣٦، ظهرت في بلجيكا قصة كتبها جون فلاندرز (جان راي) John Flanders (Jean Ray) بعنوان «هيرو ابن الأدغال» Hirro enfant de la jungle تروي قصة فتى في الخامسة عشرة من عمره غرقت سفينة كان بها وحملته الأمواج وألقته على جزيرة ماليزية حيث قامت برعايته القردة غوغلا Guglo (٩٢).

ــ كذلك تقوم السباع بتربية الصبي «راند Rand» في قصة كا ـ زار Ka - Zar التي كتبها بوب بيرد Bob Byrd ونشرت سنة ١٩٣٧ (٩٣).

ــ وهناك قصتان لم يذكر اسم مؤلفهما الأولى بعنوان «شركا ملك القرود Char-ka roi des grands singes» نشرت في فرنسا بين سنة ١٩٣٨ و١٩٣٩، والثـانية سلسلة بعنوان «راهو رجل الغابة Ra - Hô l'homme de la jungle»(٩٤).

ــ وذهب روي ماير Roy Meyer في قصة «الولـد الدلفين Boy Dolphin» المنشورة في نيويوك سنة ١٩٦٧ الى جعل دلفين يقوم بتربية الفتى «جون» وفي هذه القصة ينتقل مسرح الأحداث من البر إلى البحر (٩٥).

ـ أما فن الشرائط المصورة Bandes Dessinées ، الفن التاسع الذي انتشر في هذا القرن، انتشاراً شعبياً يكاد ينافس انتشار فن السينما، فقد حفل بنظائر حي بن يقظان على نمط طرزان مثل « تارغا Targa »، « تيم Tim »، « تاو Tao »، «يورغا Yorga »، «توغار Togar »، «أكيم Akim»، «تامار Tamar » (٩٦).

* . * . *

٥ ـ أصداء عالم حي بن يقظان

العالم الذي نعنيه ليس، عالم جزيرة الوقواق الأسطوري وحده، ذلك العالم الذي يبدو أن ابن طفيل ما اعتمده مسرحاً لأحداث قصته إلا لسرد خبر تولد حي تولداً ذاتياً، حتى إذا ما انتهى ايراد هذا الخبر تواريء جو عالم الوقواق الأسطوري ليحل محله عالم الطبيعة العذراء وموحيات وحشيته وغرابته:

ـ إن دراسة في الفن المقارن للطبيعة العذراء وموحياتها وتأثيراتها في الفنون لا بد أن تتناول بالتحليل والمقارنة قصة حي بن يقظان الى جانب أعمال الرومانتيين والطبيعيين والوحشيين (٩٧) وإلى جانب أعمال دي فو وكبلنج وبوروز ولوحات بول غوغان Paul Gauguin وهنري روسو Henri Rousseau ، وبرن هوغارت Burne Hogarth وهال فوستر Hal Foster ووالت ديزني Walt Disney ؛ ذلك أن هذه الأعمال جميعها يجمع بينها الانتماء الى ما اصطلح على تسميته «بعالم الغرابة Exotisme »، ذلك العالم الذي حظي مؤخراً باهتمامات الأدب المقارن عندما خصه روجر ماتيه Roger Mathé بكتاب صدر في شباط سنة ١٩٧٢ تناوله فيه من هوميروس الى كلينزيو Clesio (٩٨).

ـ لا نذهب بعيداً إذا اعتبرنا أن الدراسات التحليلية والمقارنة للأعمال الفكرية



«.. وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحمر وحشية.. » وكذلك نشاهد خلف طرزان الحمر الوحشية في متسلسلة طرزان بالنصوص المصورة Bandes Dessinées لروس مانـنـغ Russ Manning.



عندما يصبح الوحش أنيس الوحشة.. وهكذا كان في قصة ابن طفيل. فتاة مع ثعلب. رسم بالفحم لغوغان Gauguin حوالي سنة ١٨٩١، مجموعة السيد والسيدة لي. ب. بلوك - شيكاغو.



طرزان يطل على المدينة العامرة.. تماماً كما أطل حي على مدينة اسال وسلامان هكذا صور برن هوغارث Burne Hogarth طرزان في متسلسلته المشهورة بالنصوص المصورة «Tarzan» المنشورة بعدة لغات.

والفنية في موضوع المدن الفاضلة وقصة حي بن يقظان ستصل الى نتائج محسوسة في مدى صلتهما ببعضهما وقد تنتهي الى مفهوم جديد للمدينة الفاضلة في جزيرة الوقواق التي عاش بها حي بن يقظان[٩٩]!.



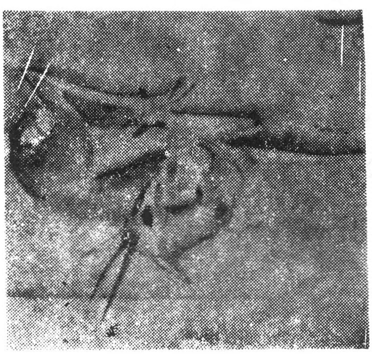
إنما حي كان متمدناً فكراً وسلوكاً.. نقيض ذلك الذي يبدو جزءاً من لوحة زيتية بعنوان الحلم، رسمها روسو سنة ١٩١٠ (نيويورك متحف الفن الحديث).



أنس عالم الوحشة، ذلك الذي نراه في لوحة زيتية لهنري روسو Henri Rousseau مؤرخة سنة ١٩١٠ (مجموعة السيدة روبرت ر. ماكورميك Robert R. McCormick) نراه أيضاً في قصة ابن طفيل.



الظبية مرضعة حي
ظبية.. لوحة مائية لعمر الأنسي
مجموعة فاروق سعد



في عزلة العالم الجديد.. رسم لغوستاف دوريه Gustave Doré يزين طبعة قصة أتالا Atala. أليست جزيرة حي المنعزلة هي أيضاً ذلك العالم الجديد!.



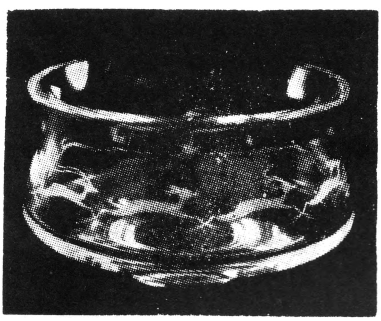
وكما كان لطرزان أصدقاء في الغاب كذلك كان لحي.. من رسوم لمتسلسلة نصوص مصورة لنهال فوستر H. Foster منشورة بعدة لغات.



كأنه حي.. إنما هو طرزان.. من رسوم هوغارت للنصوص المصورة.

في مقال لعباس محمود العقاد بعنوان «حي بن يقظان» نشره في صحيفة «الأساس» في ١٨ يوليو (تموز) سنة ١٩٥٢، ثم نشر فيما بعد في كتاب «بحوث في الأدب واللغة» نوه فيه بما أسماه «أدب المدن الفاضلة» كنزهة بدأت من المشرق على صورتيها الفكرية والخيالية وسرت الى المغرب على هاتين الصورتين في مدى جيل واحد. بدأت بالطوبى التي وضعها الفارابي في خلاصة المدينة الفاضلة، وثناها المعري في رسالة الغفران بتلك الرحلة السماوية التي افتتح بها هذا الباب في آداب القرون الوسطى. ولعلها ظاهرة تكررت أسبابها في العالم الإسلامي والعالم الأوروبي على التوالي حسب مناسباتها ودواعيها. لعلها ظاهرة القلق والضيق بالدنيا وما فيها يوم كانوا منفردين باليقظة الفكرية منفردين كذلك بالمحبة السياسية والاجتماعية. وهي محنة واحدة خبرها أبو العلاء في أيام الغارة الصليبية وخبرها الأندلسيون في العراك بينهم وبين الدول الغربية الناشئة. ثم ظهر البحث عن

الفردوس المفقود وعن العالم الآخر وعن الطوبيات الاجتماعية بين الأوروبيين يوم تكررت بينهم أسباب كتلك الأسباب ونزعات كتلك النزعـات، فاقتبس دانتي من المعري وابن العربي، وظهر حي بن يقظان في انكلترا يوم كان ملتون يطلع على قصيدة دانتي وعلى مقدمات الطوبى العربية في مخلفات القرون الـوسطى. إنهـا ظاهرة القلق والضيق بالحياة الأرضية كما اختبرها فلاسفة المسلمين، في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد، ولم يمض على هذه الظاهرة قرن أو قرنان حتى سرت أسبابها الى أوروبة فشغلت عقولها وقرائحها بـالفراديس المفقـودة والعوالم الأخرى والطوبيات المتمناة؛ ولولا النزعة المادية في العصر الحديث لكان للضيق بالحياة الأرضية أثر كذلك الأثر في زماننا هذا، ولكنه يتحول الى مسالك أخرى ترداد الطوبيات على الكرة الأرضية ولا ترتفع عنها ولن تصل الى شيء ما لم يكن لها رائد من الضمير ومن الرجاء فيما وراء الأرضيات[١٠٠].



أترى كانت ظباء قصة حي تدور في خلد الرسام عندما رسم هذه الظباء الراكضة.. حفر على زجاج الكريستال عن رسم لألفرد بخاش (من محفـوظات المتحف القـومي لـلفن في واشنـطن ومتحـف المتروبوليتان في نيويورك).

* . * . *

٦ ــ حي بن يقظان من القصة إلى الفلسفة

ان استحضار عالم الخيال أو الرمز لعرض الأفكار الفلسفية أو للتعبير عنها في قالب فني من الأساليب التي عهدتها الفلسفة منذ نشوئها، وفي ذلك أمثلة لا تحصى فيها على سبيل الذكر استخدام أفلاطون للترهات الاغريقية وللأساطير اطاراً أو على سبيل الاستشهاد في مخاوراته كمحاورتي «طيماوس»«وكريتياس»[١٠١] حيث تناول أسطورة اطلنتس بخيال وثَّاب[١٠٢]. واتخذ «لا وتزو» من الشعر و«تشوانغ تزو» من القصص قوالب لعرض الفلسفة الطاوية[١٠٣].

وحكماء الفيدا، في بحثهم عن الحقيقة طرحوا أسئلتهم وأجوبتها المتصفة بطابع فلسفي في قالب شعري انشادي(١٠٤). وهنا لا بد من التنويه بما وصلت إليه العناية بالقالب جمالياً وتقنياً لدى ابن سينا في قصيدة «النفس»(١٠٥)، والمعري في «رسالة الغفران»(١٠٦)، وابن شهيد في رسالة «التوابع والزوابع»(١٠٧) بحيث وصلت هذه الأعمال فنياً الى المستوى الفني الذي لموضوعها فلسفياً حتى كانت قصة حي بن يقظان لابن طفيل. ولا شك أن المقومات التي نشأت وقامت عليها القصص الفلسفي الأروبي ابتداء من القرن الثامن عشر حتى اليوم من «فولتير Voltaire » و«روسو Rousseau » حتى «سارتر Sarter » و«كامو Camu » وغيرهم مثلاً تنتمي إلى تلك المقومات التي حبكت عليها قصة حي بن يقظان.

* . * . *

السؤال الذي يطرح نفسه بعدما تقدم هو:

هل أن للعمل الفني (قصيدة أو قصة أو مسرحية أو رسماً أو سيناريو أو غير ذلك) الطاقة في التعبير عن الفكر الفلسفي لصاحبه.

الجواب: على هذا السؤال هو ما ردت به سيمون دي بوفوار على أولئك الذين يرفضون اعتماد العمل الفني للتعبير عن أفكارهم ومواقفهم الفلسفية فاعتبرتهم «يفضلون الماهية على الوجود، ويحتقرون المظهر بوصفه دون الحقيقة المشتركة، وأما إذا عرفنا أن المظهر نفسه حقيقة وأن الوجود إنما هو حامل الماهية، وأنه لا سبيل الى فصل الابتسامة عن الوجه الباسم، ومعنى الحدث عن الحدث نفسه، فهنالك لا بد لعياننا الفلسفي من أن يعبِّر عن نفسه في خلال اللمع الحسية والبوارق المادية التي تنبعث من العالم الأرضي نفسه. وتبعاً لذلك، فإن التفكير الوجودي لا يريد أن يعبر عن نفسه من خلال البحوث الفلسفية والدراسات الفنومنولوجية فحسب، بل هو يلتجىء أيضاً الى الروايات والقصص والمسرحيات يلتمس فيها تعبيراً حياً خصباً عن شتى تحارب الإنسان الوجودية بوصفه موجوداً ميتافيزيقياً»(١٠٨).

الواقع أن الأعمال الفنية قد حققت انتصارات كبيرة في التعبير عن الأفكار

والمذاهب الفلسفية، وبرأينا أن الصوفية تدين في عرضها الى الشعر إذ نجد عدداً كبيراً من الأعمال الصوفية مصممة في قالب شعري أو في قصائد. وقد فطن الفلاسفة أنفسهم الى طاقات نجاح العمل الفني في التعبير عن الفكر الفلسفي. فهذا هو الفيلسوف وايتهد يدعو الى الالتجاء الى الشعر بين حين وآخر للتعبير عن المعاني الفلسفية، وهيدجر يشغل نفسه بدراسة عشر هيلدر لن، وميرولوبونتي لم يكتم تأثره بسيزان، فراح يتأمل تجربته الفنية لكي يزيح لنا النقاب عن سرها الفلسفي[١٠٩] ومؤلفات كولن ولسن الفلسفية حافلة بالشواهد من الأعمال الفنية إن لم تكن تقوم عليها برمتها[١١٠]. والواقع أن الفلاسفة أنفسهم قد وجدوا في الأعمال الفنية مادة طيعة قادرة على عرض وتفسير ونشر أفكارهم؛ ولنا فيما كتبه ساتر من قصص ومسرحيات وسيناريوهات، وما وضعه كامو وسيمون دي بوفوار من قصص ومسرحيات وغيرها أمثلة حيَّة على ذلك. لا بل إن السريالية[١١١] تدين في شروحاتها الى شعر «بريتون Berton» ورسوم «ماكس أرنست Max Ernest» و«سلفادور دالي Selvador Dali» و«مارغريت Magritt». وأنه أخيراً ليكفي إثباتاً لنجاح الفن في التعبير عن الفلسفة أنه قد استعير أحد فروع علوم الفلسفة، ونقصد علم ما وراء الطبيعة Methaphysique سمي لنهج موضوعي Thematique في الفنون التشكيلية وأطلق عليه اسم «الفن الميتافيزيقي L'art Méthaphysique» يتناول موضوعات ما بعد الطبيعة.[١١٢]

٧ ــ حي بن يقظان. . من الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة

تنبه ابن طفيل منذ قرون عديدة الى ما يمكن أن يؤديه الفن في التعبير عن فكره الفلسفي، فكان أن استخدم فن القصة، وكانت قصة «حي بن يقظان» التي قدمت لنا فكر ابن طفيل الفلسفي، فإذا نحن أمام سيرة للمعرفة الإنسانية.

أ ـ من العزلة الى المعرفة:

في (سيرة) المعرفة الإنسانية تلك التي يعرضها كتاب حي بن يقظان تلفت نظرنا في (نشأتها) تلك (البيئة)، ونعني بها (العزلة عن الناس)، التي يعيشها أنموذج هذه السيرة. وسرعان ما يتكشف لنا أن حياً أخذ يغالب هذه العزلة بطلب المعرفة، وكأن ابن طفيل يطبق تلك النظرية التي شرحها بعد قرون الفيلسوف الروسي نيقولاي بردياتوف، في كتابه «العزلة والمجتمع»، عندما كتب: «ليس من شك أن طلب المعرفة وسيلة من وسائل التغلب على العزلة، إذ تدفعنا المعرفة الى الانصراف عن عزلتنا المركزة في ذواتنا، وتنقلنا الى مكان آخر وزمان آخر، حيث نتصل بالذات الأخرى، فهي فرار من العزلة ومخرج لمعرفة أنا أخرى، أعني العالم الإلهي. وعن طريق المعرفة يخرج الإنسان من توحده، ويتوقف عن الحياة في نفسه ولنفسه. وليس من الممكن أن نتجاهل الجانب الاجتماعي للمعرفة إذ انها تساعد على إقامة الاتصال بين الناس، فإن كل محمولاتها وكل منطقها الجماعي وجهازها المنطقي من تصورات ولغة ومعايير وقوانين.. كلها اجتماعية»(١١٣).

وللمعرفة عند ابن طفيل نهج وصفات. أما النهج فهو سبل وأسباب الحصول عليها، وهي عديدة: الفرجة، المراقبة، المحاكاة، الملاحظة، الاكتشاف، المصادفة، الحاجة، التجربة، الاختبار، المقارنة، القياس، الاستنتاج، الحدس، التصرف.. إذاً فالمعرفة مكتسبة وليست مخلوقة، وتلك هي الصفة الأولى من صفاتها، أما الصفة الثانية فهي أن المعرفة متطورة وليست ناجزة، وعلى هذا كانت صفتها الثالثة كمتدرجة وليست خالصة. أما الصفة الرابعة فهي كونها متفرعة متنوعة.

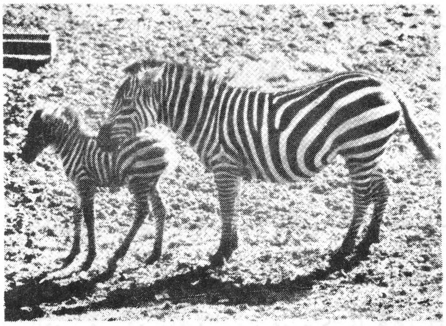
تكاد الفرجة والمراقبة والملاحظة تجتمع معاً، ذلك أن حياً كان «**ينظر** الى جميع الحيوانات» «وكان **يرى** أحياء الوحوش تتحامى ميتها وتفرّ عنه» «**فكان ينظر** الى أذنيها

وعينيها ـ الظبية»، «فلما **نظر** الى جميع أعضائها الظاهرة» «وكان قد **شاهد** قبل ذلك» «ثم قال: أما هذا البيت الأيمن **فلا أر** فيه» «فلما **بصر بها** رأى منظراً هاله» «وكان دائما **يراها**» «**فرأى** ذلك الفراغ» «ولم يزل **ينعم النظر** فيها ويجيد الفكرة» «**فتصفح** جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد: من الحيوانات على اختلاف أنواعها، والنبات، والمعادن، وأصناف الحجارة والتراب والماء، والبخار، والثلج والبرد، والدخان، والجليد، واللهيب والحر. **فرأى** لها أوصافاً كثيرة، وأفعالاً مختلفة، وحركات متفقة متضادة». «**وأنعم النظر** في ذلك وتثبت» «ثم **ينظر** الى الشيء الذي اتحد به عنده النبات والحيوان» «وكذلك نظر الى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء».

تحصل المعرفة عن طريق الاكتشاف أو المصادفة، بمسعى من حي (قيامه بتشريح الظبية) يكتشف حي ما في داخل الظبية من أعضاء داخلية وصفاتها



ظبية وطلاها في التصوير الفوتو غرافي.. أما الظبية في قصة حي بن يقظان فإنها كانت قد فقدت طلاها.



حمار الوحش في التصوير الفوتوغرافي.

ووظائفها، وقد يجتمع الاكتشاف مع الصدفة فيأتي نتيجة لها، فبعد أن نتن جسد الظبية وقامت منه روائح كريهة «**سنح لنظره** غرابان يقتتلان» و«**واتفق** بعض الأحيان أن انقدحت نار في أجمة قلخ على سبيل المحاكة».

أما المحاكاة وهي من نتائج الفرجة والمراقبة والملاحظة، فقد باشرها حي منذ طفولته مقلداً «الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده» ويقلّدها في دفاعها وكسائها فيتخذ له بدل قرونه وأنيابه عصياً وبدل وبره كساء من أوراق الشجر أو من ريش الطير. وبعدما يشرّح الظبية يدفنها تقليداً للطير في دفن موتاه.

والحاجة هي التي دفعت بحي الى المعرفة بين الحين والحين. فحاجة حي لاتقاء البرد وللحماية دفعته إلى تقليد الحيوان في كسائه ودفاعه عن نفسه. والحاجة الى معرفة «ذلك الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الظبية» هي التي جعلته يعمد إلى بعض الوحوش ويستوثق منه كتافاً ويشقه على الصفة التي شق بها الظبية».، «واهتدى الى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف... فاتخذ مخزناً وبيتاً لفضلة غذائه»، والحاجة الى إدراك الحيوان الذي كان يفرّ أمامه هي التي حملته على استئناس الخيول البرية والحمر الوحشية» «وراضها حتى كمل بها غرضه، وعمل عليها من الشرك والجلود وأمثال الشكائم والسروج. فتأتى له بذلك ما أمله في مراد الحيوانات التي صعبت عليه الحيلة في أخذها».

أما التجربة والاختبار فيتجليان في مواضع عدة، منها تشريح حي للظبية، ثم اختباره لقوة النار.

والمقارنة والقياس والاستنتاج هي نتاج ما تقدم من سبل وأسباب مجتمعة أو منفردة بنتيجة تجربة حي في تشريح الحيوان يستنتج حي وجود روح حيواني في أجزاء الجسم المختلفة، وبنتيجة تصفح حي الأجسام في عالم الكون والفساد يتبين لح اختلاف الأشياء بصفات واشتراكها أو اتفاثها في صفات أخرى. ثم يتوصل حي

بالقياس والمقارنة الى طبيعة المادة وتركيب الأجسام من هيولي وصورة حتى إذا تأتى له ذلك خلص الى أن الفساد محدث للصور، وهكذا حتى آخر أدوار حياته قبل لقائه بأسال .

أما الحدس فهو طريق حي لمعرفة هو غير محسوس عن طريق ذاته، أي معرفة «حدس غير متصل بالحواس»، ولكن هذا الحدس يأتي دوماً مرتبطاً أو ناتجاً عن أسباب ومصادر. (ومن هذه المصادر والأسباب ما هو ناتج عن سبل وأسباب المعرفة التي عرضنا لها)؛ فوجود العالم هو الذي يجعل حي يحدس بوجود الله ذلك أن «كل حادث لا بد له من محدث».

بقي السبيل إلى السعادة التي تتحقق بمشاهدة الواجب الوجود، ذلك أن «سعادة الإنسان وفوزه من الشقاء إنما هو في دوام المشاهدة للموجود الواجب الوجود بحيث لا يعرض عن طرفة عين»، ويتسنى ذلك «بالمشاهدة الصرف والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلّا الى الموجود الواجب الوجود».

إذاً فالمعرفة، وذلك نهجها بسبله، وأسبابه التي عرضناها، لا بد أن تكون مكتسبة، لا مخلوقة مع الإنسان. وهذه المعرفة لا تقف عند حد، فهي تتطور وتتدرج. فحي يرتقي في المعرفة عن طريق الحواس والتجربة الى المعرفة العقلية القائمة على الاستنتاج من التجربة في عالم الكون والفساد الى التأمل في السماء والعالم بأسره خروجاً من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة، وكان لا بد وللمعرفة تطورها وتدرجها من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة أن تتفرع جوانبها فتتنوع موضوعاتها، وهكذا شملت قصة حي بن يقظان التي هي بالواقع سيرة للمعرفة الإنسانية كما أسلفنا ميدان هذه المعرفة أي الطبيعة وما وراء الطبيعة. وهكذا توصل حي إلى الاحاطة بموضوعات تنتمي الى ما اصطلح على تسميته بالعلوم Sciences وهي بالواقع الصيغ التي انضوت فيها المعارف الإنسانية، وهكذا حوت قصة حي بن يقظان علوم التربية Pedagogie والأخلاق Morale ، والرياضيات Mathematique، والجغرافية Geographie وعلم نشوء

الكـون Cosmographie ، والفلك Astronomie، والعلوم الـطبيعيـة من فيـزيـاء Physique، وكيمياء Chimie وعلم حياة Biologie (الإنسان والحيوان والنبات)، وتشريح وطب، إلى ما وراء الطبيعة من علم الوجود والهيّات، وأخيراً الى الاجتماع Sociologie، فما وراء الطبيعة Methaphysique .

* . * . *

إنما لا يسعنا قبل الانتقال الى الموضوعات التي حوتها قصة حي بن يقظان(١١٤)، من تسجيل تلك الالتقاءات العجيبة بين المعرفة عند ابن طفيل وبين المعرفة عند ديكارت وبيكون وفيخته وبرغسون على ما بين فلسفات هؤلاء من فرقة .

فالقواعد الديكارتية الأربعة في المنهج ، نجد ملامحها في المباحث التي يقوم بها حي . فالقواعد الديكارتية الأربعة هي اليقين، وخلاصتها تجنب التهور والسبق الى الحكم قبل النظر، قاعدة التحليل، وقوامها تقسيم المشكلة التي تُدرس الى أجزاء بسيطة بقدر الحاجة، وقاعدة التركيب ومؤداها التدرج في المعرفة من البسيط الى المركب، وثم قاعدة الاحصاء أو التحقيق ومفـادها القيـام باحصـاءات كاملة ومراجعة شاملة للتحقيق من أن الباحث لم يغفل شيئاً. وفي مبحث حي عن حدوث العالم أم قدمه التي يعرضها ابن طفيل في قصته نجد بعض معالم تلك القواعد حيث يقول: «فلما تبين له أنه كله كشخص واحد في الحقيقة، واتحدت عنده أجـزاؤه الكثيرة بنوع من النظر الذي اتحدت به عنده الأجسام التي في عالم الكون والفساد، تفكر في العالم بجملته، هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج الى الوجود بعد العدم؟ أم هو أمر كان موجوداً فيما سلف، ولم يسبقه العـدم بوجـه من الوجـوه؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر. وذلك انه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم، اعترضته عوارض كثيرة، من استحالة وجود ما لا نهاية له، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له، وكذلك أيضاً كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث، فهو لا يمكن تقدمه عليها، وما لا يمكن أن يتقدم على

الحوادث، فهو أيضاً محدث، وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث، اعترضته عوارض أخرى، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه ، بعد ان لم يكن لا يفهم إلّا على أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفكّ عنه، فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان. وكذلك أيضاً كان يقول: «إذا كان حادثاً، فلا بد له من محدث، وهذا المحدث الذي أحدثه، لِمَ أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك؟ أَلِطارىء طرأ عليه ولا شيء هناك غيره، أم لتغير حدث في ذاته؟ فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغيير؟» وما زال في ذلك عدة سنين فتتعارض عنده الحجج، ولا يترجَّح عنده أحد الاعتقادين على الآخر. فلمّا أعياه ذلك، جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً. فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه الى الوجود بعد العدم، فاللازم عند ذلك، ضرورة، أنه لا يمكن أن يخرج الى الوجود بنفسه، وأنه لا بد من فاعل يخرجه الى الوجود، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس، لأنه لو أدرك بشيء مني الحواس لكان جسماً من الأجسام، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم، وكان حادثاً واحتاج الى محدث، ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً، لاحتاج الى محدث ثالث، والثالث الى الرابع، ويتسلسل ذلك الى غير نهاية وهو باطل».

فإذن لا بد للعالم من فاعل ليس بجسمٍ، وإذا لم يكن جسماً فليس الى إدراكه بشيء من الحواس سبيل، لأن الحواس الخمس لا تدرِك إلّا الأجسام؛ أو ما يلحق الأجسام، وإذا لا يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيَّل، لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها، وإذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه؛ وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق، وهو منزه عن ذلك، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام. وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم له «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير؟».
ورأى أيضاً أنه إن اعتقد قدم العالم. وأن العالم لم يسبقه، وأنه لم يزل كما هو، فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء، إذ لم يسبقها سكون

يكون مبدؤها منه، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة، والمحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام، إما جسم المتحرك نفسه، وإما جسم آخر خارج عنه ـ وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم، وكل قوة سارية في جسم وشائعة فيه فإنها تنقسم بانقسامه وتتضاعف بتضاعفه، مثل الثقل في الحجر مثلاً المحرّك له الى أسفل. فإنه إن قسم الحجر نصفين وإن زيد عليه آخر مثله زاد في الثقل آخر مثله، فإن أمكن أن يتزايد الحجر أبداً الى غير نهاية، كان تزايد هذا الثقل الى ذلك الحد ووقف. لكنه قد تبرهن أن كل جسم لا محالة متناه، فإذن كل قوة في جسم لا محالة متناهية. فإن وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية له، فهي قوة ليست في جسم ـ وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع، إذ فرضناه قديماً لا ابتداء له، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركت ليست في جسمه ولا في جسم خارج عنه ـ فهي إذن لشيء بريء عن الأجسام، وغير متصف بشيء من أوصاف الجسيمة. وقد كان لاح له في نظره الأول في عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود كل جسم، إنما هي من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك، فإذن وجود العالم كله إنما هو من جهة استعداد لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة، وعن صفات الأجسام، المنزه عن أن يدركه حس، أو يتطرق إليه خيال، سبحانه، وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها، فعلاً لا تفاوت فليه ولا فتور وقصور، فهو لا محالة قادر عليها وعالم بها. فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه، وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، إذ أن الاتصال، والانفصال، والدخول والخروج، هي كلها من صفات الأجسام، وهو منزه عنها. «ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة، إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها، ولما كانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام بشيء منها إلا به فهو إذن علة لها، وهي معلولة له سواء كانت محدثة الوجود، بعد أن سبقها العدم، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان، ولم

يسبقها العدم قط، فإنها على كلا الحالين معلولة، ومفتقرة إلى الفاعل، متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قِدمه لم تكن قديمة، وهو في ذاته غني عنها وبريء منها، وكف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته غير متناهية، وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها، ولو ببعض تعلق، وهو متناهٍ متقطع. فإذن العالم كله كان بما فيه من السماوات والأرض والكواكب، وما بينها، وما فوقها، وما تحتها، قبله وخلفه، ومتأخر عنه بالذات، وإن كانت غير متأخرة بالزمان».

وعلى الرغم من أن ابن طفيل لم يتخلَّ عن القياس الأرسطوطاليسي، فإنه لم يكن بعيداً عن تلك الاستوائية القائمة على المنهج التجريبي التي نادى بها بعده بعدة قرون فرانسيس بيكون صاحب «الأرغانون الجديد» عندما ذهب إلى «أن الفلسفة الحقيقية إنما هي تلك التي تعمل على إيضاح لغة الكون وتفسير كلمات الطبيعة فلا تضيف شيئاً من عندها إلى ما تجده مدوناً في الطبيعة أو ما يمليه عليها الكون» ذلك أننا نجد حي بن يقظان يسعى عبر قصته إلى إيضاح لغة الكون مما يمليه عليه هذا الكون وإلى تفسير كلمات الطبيعة من خلال ما وجده مدوناً فيها(١١٥).

وذلك الموقف من الحدس الذي يقفه ابن طفيل، هو ذلك الضرب من المعرفة المباشرة تلك التي تنفذ فيها إلى صميم الموضوع على حد تعريف برغسون لها، والذي يستطرد معتبراً أن الميتافيزيقيا الحقة إنما هي ذلك الجهد الحدسي الذي نقوم فيه بضرب من الفحص الروحي فتنفذ إلى أعماق الواقع . . . ثم مدى ما توصل إليه حي بن يقظان الا نجده بما خلص إليه برغسون عندما اعتبر أنه عن طريق الحدس وهو «الملكة الفائقة للعقل» نستطيع أن نتوصل إلى حل الكثير من المشكلات الميتافيزيقية التي ظلت حتى الآن مستعصية على الحل. (١١٦)

ثم تلك الصيغ للمعرفة الإنسانية ونعني بها تصنيف مشتملاتها إلى ما اصطلح على تسميته بالعلوم والتي نحن في سبيل تناول ما حوته قصة حي بن يقظان منها،

أليست هي بالواقع جماع فلسفة حي بن يقظان بطل القصة وكأنه بذلك ينادي بما ذهب إليه (فيخته) من أن الفلسفة هي العلم السابق على شتى العلوم[١١٧].

ب ــ تربية حي بن يقظان

أول ما يلفت النظر في تربية حي بن يقظان هو ذلك **الحنان** الذي تضفيه الظبية على ربيبها حي الذي «**تربى ونما واغتذى بلبن تلك الظبية إلى أن تم له حولان وتدرج في المشي وأثغر، فكان يتبع تلك الظبية. وكانت هي ترفق به وترحمه وتحمله إلى مواضع فيها شجر مثمر! فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة. وما كان منها صلب القشر كسرته له بطواحنها. ومتى عاد إلى اللبن أروته، ومتى ظمىء إلى الماء أوردته، متى ضحا ظللته، ومتى خصر أدفأته، وإذا جن الليل صرفته إلى مكانه الأول وجللته بنفسها وبريش كان هناك**». لم يترك ذلك الحنان أو بالأحرى أسلوب اللين أمر ترك الطفل ينشأ تنشئة طبيعية بحيث تنمو شخصيته بحريته دون أن تفارقه مربيته الظبية فهو في الوقت الذي انصرف فيه إلى مماشاة الحيوان في كسائه وحمايته لنفسه فإن «الظبية التي كانت أرضعته وربته فإنها لم تفارقه ولا فارقها». وبعد موت الظبية نجد حيّ بن يقظان إنساناً متوحداً يعيش بعيداً عن المجتمع البشري يسعى إلى المعرفة العقلية القائمة على الاستنتاج والاستنباط من التجربة التي يجريها في العالم المادي الى التأمل الممض حتى التصوف. وبعد أن يلتقي حي بإسال يتعلم منه اللغة بالاشارة والنطق بالإسم والدعوة الى النطق والاشارة بوسيلة المحاكاة «فشرع اسال في تعليم حي بن يقظان الكلام أولاً بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق فينطق بها مقترنة بالاشارة، حتى علّمه الأسماء كلها ودرجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقصر مدة».

أما الأخلاق في قصة حي بن يقظان فهي تتجلى حيناً في موقف نفسي عاطفي يظهر مثلاً في تلك المحبة، وذلك العرفان بالجميل من حي نحو الظبية التي ربته، إذ

نرى حياً عندما اسنّت الظبية «يرتاد بها المراعي الخصبة ويجتني لها الثمرات الحلوة ويطعمها». كما نرى الأخلاق تتجلى حيناً في موقف من النمط الاجتماعي التمدني ـ رغم عدم وجود مجتمع أو مدنية في جزيرة الوقواق بالمعنى المسلّم به ـ وهذا الموقف الاجتماعي التمدني يكون سلبياً حيناً، وحيناً يكون إيجابياً؛ يكون سلبياً بعدم إقدام حي على قطف الثمرة التي لم تنضج بعد وعدم إلقاء نواة التمر إلا في موضع تنبت فيه، وعدم التغذي بنبات أو فواكه نادرة قد تنقرض؛ أما الموقف الإيجابي فيكون مثلاً عند حي فيما «ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة أو ذا عائق من الحيوان والنبات، وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها. فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه أو عطش عطشاً يكاد يفسده، أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يُزال، وفصل بينه وبين ذلك المؤذي بفاصل لا يضر المؤذي، وتعهده بالسقي ما أمكنه. ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه ضبع أو نشب به ناشب أو تعلّق به شوك، أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه، أو مسّه ظمأ أو جوع، تكفل بإزالة ذلك كله عنه جهده وأطعمه وأسقاه. ومتى وقع بصره على ماء يسيل الى سقي نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه، أو جرف انهار عليه، أزال ذلك كله عنه». ويصل الموقف الاجتماعي التمدني لدى حي الى مستوى ما اصطلح على تسميته «بآداب العيش» إذ نجد حياً «ألزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاغتسال بالماء في أكثر الأوقات، وتنظيف ما كان من أظافره وأسنانه ومغابن بدنه، وتطييبها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة، وتعهد لباسه بالتنظيف والتطييب حتى كان يتلألأ حسناً ونظافة وجمالاً وطيباً».

وعندما احتك حي بن يقظان بالمجتمع والناس في جزيرة اسال التي قصد مدينتها برفقته «فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه، فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له»

بعد أن «استلطفهم ليلاً ونهاراً وبيّـن لهم الحق سراً وجهاراً فلم يزدهم ذلك إلا نبوّاً ونفاراً»، وبعد أن «يئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم» لم يحاول أن يحرضهم على بعضهم أو يستميل فئة منهم على حساب الأخرى، ولا أية وسيلة تتنافى مع المسلمات الأخلاقية، بل وبكل لباقة «وديبلوماسية» يتراجع ظاهراً عن موقفه في الوقت الذي كان يدس فيـه رأيه الـذي تأكـد أنه لم يتـراجع عنـه: «فانصرف الى سلامان وأصحابه، فاعتذر عمـا تكلم به معهم، وتبـرأ اليهم عنه، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى لمثل هديهم . . وأمرهم بمجانبة ما عليـه العوام من إهمال الشريعة والاقبال على الدنيا وحذرهم عنه غاية التحذير».

جـ ــ حي من معارف الطبيعة . . الى علومها:

كانت المعرفة بالصيغة التي سُمّيـت علوماً طبيعية هي أول ما وصل إليه حي بن يقظان، وقد باشر بعلم الحيوان والطب إذ قام بتشريح الظبية وتعرف إلى أعضائها الداخلية عضواً عضواً ودقق في أوصافها ووظائفها، ثم من ذلك ينتقل الى عناصر وموضوعات العلوم الفيزيائية والكيميائية وتصنيفـاتها من «الحيـوان على اختلاف أنواعها، والنبات، والمعادن، وأصنـاف الحجارة، والتـراب، والماء، والبخـار، والثلج، والبرد، والدخان، والجليد، واللهيب والحر. فرأى لها أوصافاً مثيرة وأفعالاً مختلفة، وحركات متفقة ومتضادة».

وفي نطاق موضوعات العلوم الفيزيائية نجد حي بن يقظان يرى للحرارة ثلاثة مصادر: الاحتكاك، السريان والاشعاع. «وذلك أنه قد تبرهن في العلوم الطبيعية، أنه لا سبب لتكوّن الحرارة إلا الحركة أو ملاقاة الأجسام للحرارة والاضاءة»؛ فالنار تنقدح في أجمة الثلج **بالمحاكة**، والنار «لا تعـلق بشيء إلا أتت عليه وأحالته إلى نفسها» **(السريان)** «وكان يزيد أنسه بها ليلاً لأنها كانت تقوم لـه مقام الشمس في الضياء والدفء». أما الاحتراق فهو يعود الى طبيعة الجسم إذ كان حي يختبر قدرة

النار وأثرها في الأشياء «فيراها مستولية عليها إما بسرعة وإما ببطء، فحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق أو ضعفه».

وبالنسبة الى صفات الأجسام وخواصها نجد حياً يكتشف الأحجام في الأجسام، ثم «ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى ولا تنمو، من الحجارة، والتراب، والماء، والهواء، واللهب، فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق»، «إلا أن بعضها ذو لون وبعضها لا لون له»، وإلى الحرارة والبرودة وتحولاتها و«بعضها حار وبعضها بارد، ونحو ذلك من الاختلافات. وكان يرى أن الحار منها يصير بارداً، والبارد يصير حاراً. وكان يرى الماء يصير بخاراً. والبخار يصير ماء. والأشياء المحترقة تصير جمراً ورماداً ولهيباً ودخاناً». ويبدو أن حياً قد اكتشف الجاذبية وأثرها على الأجسام من حيث أثقلها. ثم انه «تأمل جميع الأجسام، حيها وجمادها، وهي التي عنده تارة شيء واحد، وتارة كثيرة لا نهاية لها. فرأى أن كل واحد منها لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يتحرك الى جهة العلو، مثل الدخان واللهب والهواء، إذا حصل تحت الماء، وأما أن يتحرك الى الجهة المضادة لتلك وهي جهة السفل، مثل الماء وأجزاء الأرض، وأجزاء الحيوان، والنبات، وأن كل جسم من هذه الأجسام لن يعرى عن إحدى هاتين الحركتين، وأنه لا يسكن إلا إذا منه مانع يعوقه عن طريقه مثل الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلباً، فلا يمكنه أن يخرقه، ولو أمكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر. ولذلك إذا رفعته وجدته يتحامل عليك بميله إلى جهة السفل، طالباً للنزول. وكذلك الدخان في صعوده، لا ينثني إلا إذا صادف قبة صلبة تحبسه، فحينئذ ينعطف يميناً وشمالاً، ثم إذا تخلص من تلك القبة، خرق الهواء صاعداً، لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسه». ويتوصل حي الى التعرف الى الثقل النوعي «وكان يرى الهواء إذا ملىء به زقّ جلد، وربط، ثم غوص تحت الماء، طلب الصعود، وتحامل على من يمسكه تحت الماء، ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافي موضع الهواء، وذلك بخروجه من تحت الماء، فحينئذ يسكن ويزول عنه ذلك التحامل والميل الى جهة العلو الذي كان يوجد منه قبل ذلك».

ويميز حي بين الحجم والوزن «ونظر الى الأجسام التي هي أقل الأجسام حملاً للأوصاف فلم يرها تعرى عن أحد هذين الوصفين بوجه: وهما اللذان يعبر عنهما بالثقل والخفة. فنظر إلى الثقل والخفة، هل هما للجسم من حيث هو جسم؟ أو هما لمعنى زائد على الجسمية؟ فظهر له أنهما لمعنى زائد على الجسمية لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم، لما وجد جسم إلا وهما له. ونحن نجد الثقيل لا توجد فيه الخفة، والخفيف لا يوجد فيه الثقل، وهما لا محالة جسمان، ولكل واحد منعما معنى منفرد به عن الآخر، زائد على جسميته، وذلك المعنى هو الذي غاير كل واحد منعما الآخر. ولولا ذلك لكانا شيئاً واحداً من جميع الوجوه. فتبين له أن حقيقة كل واحد من الثقيل والخفيف مركب من معنيين: أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهما جميعاً، وهو معنى الجسمية، والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما عن الآخر، وهما إما الثقل في أحدهما واما الخفة في الآخر، المقترنان بمعنى الجسمية، الى المعنى الذي يحرك أحدهما علواً والآخر سفلاً». والصوت يعرّفه حي «بأنه ما يحدث من تموج عند تصادم الأجسام»!.

أما التاريخ الطبيعي أو علم الحياة فنجد إحدى موضوعاته ونعني بها النشوء، ما يستهل به ابن طفيل قصته، ذلك أنه في أحد الخبرين عن ولادة حي بن يقظان يعرض ابن طفيل النشوء المرتجل لحي حيث يقول: «الذين زعموا أنه تولد من الأرض، فإنهم قالوا أن بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مَرّ السنين والاعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد، والرطب باليابس، امتزج تكافؤ وتعادل في القوى، وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً، وكان بعضها يفضُل بعضها في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الأمشاج وكان لوسط منها أعدل ما فيها وأتمُّه مشابهة بمزاج الإنسان، فتمخضت تلك لطينة وحدث فيها شبه نفخات الغليان لشدة لزوجتها. وحدثت في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به. فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو «من أمر الله» تعالى وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند

الحس وعند العقل، إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله - عزّ وجلّ - وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم».

والجدير بالذكر هنا أن المكان الذي ذكره ابن طفيل عن حدوث النشوء الطبيعي فيه جزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء هو نفسه الذي يشير إليه أنجلز في بحثه تحت عنوان: «دور العمل في تحول القرد إلى إنسان»(١١٨).

وقد كان التشريح أداة حي للتعرف إلى الأعضاء ودراسة وظائفها. فإذا قصة حي بن يقظان تقدم ما يشبه دروساً ابتدائية في التشريح وأصوله. ثم ينتقل حي من أوصاف الأعضاء ووظائفها وسيما القلب الى التعرف الى الحواس وميزاتها، ويلاحظ حي بن يقظان دقة الحواس بالدماغ والأعصاب «ولكل واحد من هذه أعضاء تخدمه، ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل اليها من ذلك الروح على الطرق التي تسمى عصباً. ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت تعطل فعل ذلك العضو. وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ، والدماغ يستمد الروح من القلب. والدماغ فيه أرواح كثيرة، لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة».

د ـ حي من الهندسة الى الفلك:

والسؤال هو ما إذا كان حي بن يقظان عندما أثبت بطلان لا نهائية الجسم بانموذج هندسي كان يسلك مسلك العالم التجريبي، أم مسلك الفيلسوف العقلي وأبعد من ذلك، أكان ابن طفيل في معرض ذلك يأخذ بالهندسة الاقليدية أم يذهب إلى أبعد من ذلك؟. الجواب على السؤال يعود للاختصاصيين في الرياضيات، لذلك فإننا نقف عند حدود عرض الأنموذج مفصلاً ملحقاً بفقرة لـ«هانز ريشنباخ Hans Reichenbach» وردت في كتابه: «نشأة الفلسفية العملية» The Rise of Scientific Philosophy (١١٩) هي التي حملتنا على طرح هذا السؤال.

يقول ابن طفيل، أن حي بن يقظان «بقوة نظره وذكاء خاطره، رأى أن جسماً لا نهاية له أمر باطل، وشيء لا يمكن، ومعنى لا يعقل، وتقوّى هـذا الحكم عنده بحجج كثيرة، سنحت له بينه وبين نفسه. وذلك أنه قال: أما هذا الجسم السماوي، فهو متناه من الجهة التي تليني والناحية التي وقع عليها حسي، فهذا لا أشك فيه، لأنني أدركه ببصري. وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة، وهي التي يداخلني فيها الشك، فإني أيضاً أعلم أنه من المحال أن تمتد الى غير نهاية، لأني إن تخيلت أن خطين اثنين يبتدئان من هذه الجهة المتناهية أو يمران في سمك الجسم الى غير نهاية حسب امتداد الجسم، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي، ثم أخذ ما بقي منه وأطبق طرفه، الذي كان فيه موضع القطع على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء، وذهب الذهن كذلك معهما الى الجهة التي يقال انها غير متناهية، فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدا الى غير نهاية، ولا ينقص أحدهما عن الآخر، فيكون الذي قطع منه جزء مساوياً للذي لم يقطع منه شيء، وهو محال، كما أن الكل مثل الجزء محال. وأما أن لا يمتد الناقص معه أبداً، بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه، فيكون متناهياً، فإذا رد عليه القدر الذي قطع منه أولاً، وقد كان متناهياً، صار كله أيضاً متناهياً، وحينئذٍ لا يقصر عن الخط الآخر الذي لم يقطع منه شيء، ولا يفضل عليه، فيكون إذن مثله. وهو متناهٍ، فذلك أيضاً متناه، فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناهٍ، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط؛ فكل جسم متناه. فإذا فرضنا أن جسماً غير متناه، لقد فرضنا باطلاً ومحالاً»(١٢٠).

أما ما ورد في كتاب رايشنباخ، الذي ذكرناه سابقاً فهو ما يلي: ولقد ظل الطابع الفلسفي للهندسة ينعكس في كل الأقات على الاتجاه الأساسي للفلسفة، وبذلك كان التطور التاريخي للهندسة ينعكس في كل الأوقات على الاتجاه الأساسي للفلسفة. وبذلك كان للتطور التاريخي للهندسة تأثير قوي في تطور الفلسفة. فالمذهب العقلي الفلسفي، من أفلاطون إلى كانت، كله قد أكد ضرورة بناء كل

معرفة على أنموذج الهندسة. وكان الفيلسوف العقلي قد بنى حجته على تفسير الهندسة، ظل بمنأى عن الشك طوال ما يربو على ألفي عام. هذا التفسير هو القائل أن الهندسة نتاج للعقل، بعين العالم الفيزيائي. وعبثاً حاول الفلاسفة التجريبيون أن يكافحوا ضد هذه الحجة. فقد كان الرياضي واقفاً في صف الفيلسوف العقلي، وبدت المعركة ضد منطقه ميئوساً منها. غير أن الآية انعكست بعد كشف الهندسة اللاأقليدية. فقد اكتشف الرياضي أن ما كان يستطيع إثباته لا يتعدى أن يكون نسق علاقات اللزوم الرياضية، أن علاقات «إذا كان.. فإن» التي تؤدي من البديهيات الى النظريات الهندسية. ولم يعد يرى أن من حقه تأكيد الحجة بالبديهيات، وترك مهمة إصدار هذا التأكيد للعالم الفيزيائي. وهكذا أصبحت الهندسة الرياضية حجة حقيقية تحليلية، واستسلم الجزء التركيبي من الهندسة للعلم التجريبي، وفقد الفيلسوف العقلي أقوى حليف له، وأصبح الطريق خالياً للتجريبي. ولو كانت هذه التطورات الرياضية قد حدثت قبل حدوثها بألفي سنة لاختلفت صورة تاريخ الفلسفة».

على كل، فإنه لا خلاف على أن ابن طفيل قد جعل حي بن يقظان يعتمد الرياضيات ليتأكد من نظرياته الفلسفية، ذلك أن حياً بعد أن ينتهي إلى هذه المعرفة «تفكر في العالم بجملته، هل هو شيء حدث بعد ان لم يكن، وخرج الى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه». وفي هذه العبارة يلمح ابن طفيل الى المبدأ المشهور الذي أثبته لافوازييه بعده بستة قرون عندما قال: «لا شيء ينعدم في الصدفة ولا شيء يخلق من العدم، كل شيء يتحول ويتبدل».

هـ ــ حي يخرج الى ما وراء الطبيعة:

لكن حي بن يقظان قبل أن يطرح مسألة قدم العالم وحدوثه، بعد الأنموذج الهندسي الذي نوهنا عنه، نجده يمرر مبادىء فلكية وكوزموغرافية مختلطة بالجغرافية، «فنظر أولاً إلى الشمس والقمر والكواكب، فرآها كلها تطلع من جهة

المشرق وتغرب من جهة المغرب. . .» «واطرد له ذلك في جميع الكـواكب وفي جميع الأوقات، فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة» «وما زال يتصفح حركة القمر، فرآها آخذة من المغرب الى المشرق وحركات الكواكب السيارة كـذلك، حتى تبين له قدر كبير من علم الهيئة». وكان ابن طفيل في معرض روايته بتولد حي تولداً ذاتياً قد عرض طائفة من المعلومات الداخلة ضمن موضوعات الجغرافية الفلكية.

يقول الدكتور عمر فروخ (١٢١): «لقد كان اهتمام ابن طفيل بالعالم الطبيعي عظيماً جداً، ولكن قصد من تأليف حي بن يقظان أن يبحث عن عالم ما وراء الطبيعة في الدرجة الأولى».

ونضيف أن ابن طفيل قد أراد من خلال تناوله عالم ما وراء الطبيعة كشف طريق الوصول إلى «الحكمة المشرقية» التي ذكرها ابن سينا، كما أكد ذلك ابن طفيل نفسه في مطلع قصة حي بن يقظان، باعتبار أن الحكمة المشرقية على ما يبدو من رأيه هي قمة المعرفة الإنسانية.

ما وراء الطبيعة يتناول الوجود الطبيعي في ماهيته الأولى التي لم يتح الوجود الإنساني معاصرة أو مشاهدة نشوء هذه الماهية، ولم يكن للعقل البشري المجال للاحاطة بمدى هذه الماهية. ولتأريخ نشوء الوجود الطبيعي لا بد من اعتماد المقياس التقليدي ونعني به الزمان. وفي قصة حي بن يقظان لا يُجزم ما إذا كان الزمان سابقاً لوجود العالم أو لاحقاً به. فلقد تفكر حي «في العالم بجملته هل هو حدث بعد أن لم يكن، وخرج الى الوجود بعد العدم؟ فتشكك في ذلك كله ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر»، «ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل».

ويرى الدكتور عبد الحليم محمود (١٢٢)، أن المشكلة الأساسية في نظر ابن طفيل ليست هي اعتقاد حدوث العالم أو اعتقاد قدمه، وإنما هي فيما ينشأ عن كل من

الاثنين، وهو يرى أنه سواء اعتقادنا قدم العالم أو حدوثه، فإن الناتج عن ذلك واحد، وهو أن هذا العالم لا بد له من موجِد ومن محرك.

على كل فإن نشوء وتحقق الوجود يمر عند ابن طفيل بمراحل ثلاث هي: الهيولي، العناصر الأربعة، الصور، وهذا يعني أن ابن طفيل قد ذهب مذهب أرسطو في ذلك. ومن المعروف أن الهيولي شبيهة بالعدم فهي خالية من الحياة مجردة من الماضي المادي وتنتفي منها الصورة. أما العناصر الأربعة أو الأسطقسات، أي الهواء والماء والتراب والنار، فهي المظاهر الطبيعية الأولى أو أولى مراتب الوجود، فقد تبين لحي أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد منها ما تتقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية، وهذه هي الأسطقسات الأربع، ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات. فما كان قوام حقيقته بصور أقل، كانت أفعاله أقل، وبعده عن الحياة أكثر، فإن عدم الصورة محله لم يكن فيه الى الحياة طريق، وصار في حال شبيهة بالعدم، وما كان قوام حقيقته بصور أكثر، كانت أفعاله أكثر، ودخوله في حال الحياة أبلغ. وإن كانت تلك الصور بحيث لا سبيل الى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة. فالشيء العديم للصورة جملة هو الهيولي والمادة، والمادة ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم، والشيء المتنوه بصورة واحدة هي الاسطقسات الأربع وهي أولى مراتب الوجود في عالم الحكون والفسادي ومنها تتركب الأشياء ذات الصور الكثيرة»، «أما الصورة فهي ما تفتقر إليها المادة من كل جسم إذ لا بد لها من فاعل» «ولا قيام لشيء مثلها إلا به، فهو إذن علة لها، وهي معلولة به سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أم كانت قديمة لم يتقدم عليها عدم».

«فلما لاح له من أمر هذا الفاعل، ما لاح على الاجمال دون تفصيل حدث له شوق حثيث الى معرفته على التفصيل، ولأنه لم يكن بعد فارق عالم الحس. فجعل يطلب هذا الفاعل على جهة المحسوسات»، ولكن حي ما لبث أن تبين «أن هذا

الموجود الواجب الوجود، بريء من صفات الأجسام من جميع الجهات، فإذن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم، ولا هو قوة في جسم، ولا تعلق بوجه من الوجوه بالأجسام ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها، ولا متصل بها ولا منفصل عنها. وقد كان تبين له أنه أدركه بذاته، ورسخت به المعرفة عنده، فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني».

وهكذا كانت الطريق التي سلكها حي نحو الحكمة المشرقية تكشف عن أسرارها! . . ما هي الحكمة المشرقية هذه؟

و ــ حي من الحكمة المشرقية الى التصوف:

ذكر ابن طفيل في مطلع قصته أن الحكمة المشرقية المقصودة هي «التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي ابن سينا». والحكمة المشرقية، عند ابن سينا، كما عرّفها وفسّرها الدكتور عمر فروخ في كتابه «الفارابيان ـ الفارابي وابن سينا» هي إدراك حقائق العالم من طرق الإرادة والعقل. وسبيل ذلك أن يقصد الإنسان إلى أن تتسع معرفته بالوجود ويعظم اختباره حتى يصبح له حدسي قوي فيصرف حقائق العالم وعلل المظاهر المتعددة بأدنى تأمل. ويريد ابن سينا أن يفرق بين الحكمة المشرقية وبين التصوف حينما يقول وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد. ومع أن ابن سينا ينسب هذا العلم الى الإدراك العقلي، فإنه يعتقد أن العبادة الباطنة على الأخص وهي التأمل والاستغراق في تفهم حقائق العالم، كالعبادة الظاهرة التي أمر بها الشرع، من الصلاة والصيام، تساعد هذا الادراك على أن يقوى. أما ثمرة هذا التفهم لمظاهر الوجود وحقائقه، ثم الاستعانة على ذلك بالعبادة الظاهرة والباطنة فهو الكشف أو المشاهدة. وهذا ما أشار إليه ابن طفيل حيث يقول: «وهذه الحال. . . هي من جملة الأحوال التي نبه عليها الشيخ أبو علي (ابن سينا) حيث يقول: ثم إذا بلغت به (بالإنسان) الإرادة والرياضة حداً ما عنّت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة، كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه. ثم انه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن

في الارتياض، ثم انه ليوغل في ذلك حتى تغشاه (تلك الغواشي) في غير الارتياض. فكلما لمح شيئاً عاد منه الى جناب القدس فيذكر من أمره أمراً، فيغشاه غاشي . . . فيصير المخطوف مألوفاً والوميض إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيكاد يرى الحق في كل شيء. ثم شهاباً بيناً، وتحصل له معارفه مستقرة كأنها مستمرة».

وهكذا نرى بوضوح أن الحكمة المشرقية توافق التصوف المعتدل في النتيجة في الكشف والمشاهدة ولكنها تخالفه في بعض النتيجة وفي الطريقة. ان الكشف في الحكمة المشرقية يأتي من طريق الإرادة والتفكير فإذا هو إدراك عقلي واحض. أما في التصوف فإن ما يسمى كشفاً عندهم يأتي من طريق إماتة الحواس وإنكار التفكير، فإذا هو صور تنسج في الخيال(١٢٤).

وعندما نتابع سيرة حي بن يقظان نجد أن حياً قد استطاع أن يحيط بكل شيء عن الوجود من «أدنى دركات الأجسام المادية الى أرقى درجات الصور الروحانية عن طريق العقل حتى طلب معرفة الله، ولكنها أعيت عليه من طريق العقل فانقلب متصوفاً، وعرف الله عن طريق الكشف والمشاهدة باشراق نور الله على القلب» (١٢٥). أما كيف تحصل هذه «النتيجة»«فبوثوب العقل الى نتيجة التأمل الذي خضع له العقل زمناً طويلاً قبل ذلك من غير شعور بأنه قد مر في مراحل طوال كثار قبل أن وثب إلى تلك النتيجة المعينة» (١٢٦).

وللوصول إلى هذه المعرفة لم يسلك حي سبيل التعلم، فهو لم يكن قد التقى باسال، بل سلك سبيلاً آخر هو التصوف، وذلك باعتبار أن التصوف هو أسلوب من أساليب المعرفة، أو على حد شرح ومقارنة ر. أوتو R. Otto في كتابه: West - Ostliche Mystik: Vergleich und Unters cheidung zur Wesensdeutung (١٢٧)، الذي ترجم الى الفرنسية تحت عنوان: Mystique d'O-rient et Mystique d'Occident أو بالأحرى منهج موصل إلى نوع من المعرفة هو المعرفة الذوقية. ذلك أن المعرفة الإنسانية في نظر الصوفي، كما يوضح الدكتور أبو

العلا عفيفي في مقال لـه بعنوان: «التصـوف في مجال المعـرفة» نشـر في مجلة «المجلة» سنة ١٩٦٥ [١٢٨] ليست مقصورة على معطيات الحـواس، كما يقـول العقليون فإن هذا في نظر الصـوفي تحديـد لمدى النشـاط الروحي عنـد الإنسان وتخطيط قاصر لميدان الحياة الروحية، لأن وراء كل هذه المعارف وفوقها نوعاً ثالثاً من المعرفة هو المعرفة الذوقية التي يصح أن نسميها المعرفة الإلهامية أو الإلهية. إن العقل وحده أداة فاشلة في الوصول إلى الحقيقة المطلقة، إذ المطلق اللامتناهي لا يمكن إدراكه بإرادة لا تعرف إلى المقيد المتناهي. والفيلسوف الميتافيزيقي على خطأ ـ كما يقول كنت ـ عندما يطبق مقولات العقل الخـاضعة لهـذا العالم على موضوعات ما بعد الطبيعة التي لا تخضع لهذا العالم. وهذا ـ في نظر كنت ـ فشل ما بعد الطبيعة. ولكن كنت الذي أغلق باب المعرفة بمسائل ما بعد الطبيعة في وجه العقل النظري، فتح هذا البـاب في وجه العمـل العملي الذي يعمـل عن طريق التجربة والإدراك الذوقي المباشر.

وهكذا سلك حي تلك الحال أو التجربة الروحية الخاصة التي يعيشها الصوفي ويدرك في وضوح تميزها واختلافها عن تجاربه الأخرى. وأداته القلب الذي يمكن أن نسميه مركز الوعي السامي أو الحاسة الكونية التي تختلف اختلافاً جوهرياً عن العقل من أية حاسة من الحواس البدنية[١٢٩].

ويعرّف عبد اللطيف الطيباوي في فصل له بعنوان «فلسفة التصوف» نشر في مجلة «الكشاف» سنة ١٩٢٩[١٣٠] القلب المعنى بكونه «رغماً عن اتصاله مع القلب الجسماني المعروف فإنه لا يتكون من لحم ودم. وإنما هو خاص بالعقليات لقدرته على إدراك كنه الأشياء، وإذا أضاءت جوانبه أنوار المعرفة والإيمـان كان مصـدراً للوحي والإلهام»[١٣١].

ولا ريب أن ما حدث لحي بن يقظان لم يكن أمراً غير مألوف، ذلك أنه كما جاء في مقال للأستاذ سعيد زيدان نشر في مجلة «المجلة» سنة ١٩٥٩[١٣٢]«في فترات

معينة من تاريخ الفكر استطاع الإلهام أن يحل محل العقل، واستطاع الذين يقولون به أن يجعلوه أساساً لنظرية المعرفة. ولهذا التحول أسباب كثيرة، أهمها موجة الشك التي تغمر النفوس أحياناً. فيقف بإزائها التفكير المنطقي عاجزاً عن الوصول إلى الحقيقة، ويتخبط في سيره تخبط العشواء، وإذ ذاك يلتفت الإنسان فلا يرى إلاّ القلب من هادٍ، ويترك هذا المنطق الذي أتعبته مقدماته ونتائجه، وبذا يصبح أساس المعرفة هو اللقانة والغيبوبة والوجد والإلهام والكشف. وهنا ننتقل من الفلسفة إلى التصوف، فنؤمن بضرورات العقل ونثق به لا بترتيب المقدمات واستخلاص النتائج، بل بنور يقذفه الله تعالى في الصدر، ومن هذا النور يطلب الكشف. وهو نور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحايين ويجب الترصد له(١٣٣). وحينئذٍ ـ على حد ما ينقله ابن طفيل عن ابن سينا ـ تدرّ عليه اللذات العليا ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق».

وطرق المعرفة عند الصوفية تحصل في القلب في بعض الأحوال. وتارة يُلهم بها، وتارة أخرى تأتي عن طريق الاستدلال والقياس وغيرهما من طرق العلم فتكون مكتسبة(١٣٤).

ولم يكتف حي بالطريق الأولى أي الإلهام، بل عمد إلى الاستدلال والقياس وغيرهما من الطرق المكتسبة. فكان أمام حي ثلاثة سبل أو ثلاثة تشبيهات: الأول، و«هو عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق وهو لا يحصل به شيء من المشاهدة»، والسبيل الثاني، وهو عمل يتشبه به بالأجسام السماوية. فهو «يحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام، لكنها مشاهدة يخالطها شوب». أما السبيل الثالث، فهو عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود وبه تحصل «المشاهدة الصرفة والإستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا الى الموجود الواجب الوجود. والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت».

ورأى حي أنه لا بد من التشبيه الأول «لاستدامة الروح الحيواني الذي يحصل به



لم يكن رودان Rodin بعيداً عن فكرة الإنسان الفائق الفطرة، المفكر ربيب الطبيعة، نظير حي بن يقظان، عندما صمم تمثاله (المفكر) Le Penseur.

التشبه الثاني بالأجسام السماوية. ولكن بالنظر لكون التشبه الأول «عائق بذاته وإن كان معيناً بالعرض»، فقد ألزم حي «نفسه أن لا يجعل لها حظاً من هذا التشبه الأول إلا بقدر الضرورة، وهي الكفابة التي لا بقاء للروح الحيواني بأقل منها»، وقد «وجد ما تدعو إليه الضرورة في بقاء هذا الروح أمرين: أحدهما: ما يمده به من داخل ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه، وهو الغذاء، والآخر: ما يقيه من خارج، ويدفع عنه وجوه الأذى من البرد والحر والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذللك».

ورأي حي «أن الحزم له أن يفرض لنفسه فيها حدوداً لا يتعداها ومقادير لا يتجاوزها» بالنسبة لما يمده من داخل، أما «ما تدعوه إليه الضرورة في بقاء الروح الحيواني مما يقيه من خارج، فكان الخطب فيه عليه يسيراً، إذ كان مكتسياً بالجلود، وقد كان له مسكن يقيه مما يرد عليه من خارج فاكتفى بذلك ولم ير الاشتغال به، والتزم في غذائه القوانين التي رسمها لنفسه».

ثم أخذ حي في العمل الثاني، وهو «التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها والتقبل لصفاتها وتتبع أوصافها» واعتنى ورعى الكائنات... وألزم نفسه دوام الطهارة والنظافة، و«التزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة: فتارة كان يطوف بالجزيرة ويدور على ساحلها ويسيح بأكنافها، وتارة كان يطوف ببيته أو ببعض الكدى أدواراً معدودة إما مشياً وإما هرولة، وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه»، ضم أنه «كان يلازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود، ثم يقطع علائق المحسوسات، ويغمض عينيه ويسد أذنيه، ويضرب بهذه عن تتبع الخيال، ويروم بمبلغ طاقته أو لا يفكر بشيء سواه، ولا يشرك به أحداً، ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها. فكان إذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات، وضعف الخيال وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية وقوي فعل ذاته، التي هي بريئة من الجسم، فكانت في بعض الأوقات فكرته تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود، ثم تكر عليه القوى الجسمانية فيفسد عليه حاله».



حي بن يقظان في الشرائط المصورة العربية: سيناريو: فاروق سعد رسم: جميل المصري. منشورات مؤسسة بساط الريح - بيروت - ١٩٧٨.

ودأب حي على ذلك مدة «وهو يجاهد قواه الجسمانية وتجـاهده، وينـازعها وتنازعه، في الأوقات التي يكون له عليها الظهور، وتتلخص فكرته عن الشوب، يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث»، ثم «جعل حي يطلب التشبه الثالث، ويسعى في تحصيله فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود»،راداً جميع صفاته الى ذاته.

وما زال حي «يقتصر على السكون في قصر مغارته مطرقاً، غاضاً بصره، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية، مجتمع الهم والفكرة في المـوجود الواجب الوجود وحده دون شركة»، «وما زال يطلب الفناء عن نفسه والاخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد، والتي هي الذوات العارفة بالمـوجود الحق، وغـابت ذاته في جملة تلك الـذوات وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منثوراً، ولم يبق إلاّ الواحد الحق الموجود الثابت الوجود».

«وعندما أفاق (حي) من حالة تلك التي هي شبيهة بالسكر، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق، وأن الشيء الذي كان يظن أولا أنه ذاته المغايرة لذات الحق، ليس شيئاً في الحقيقة بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فترة يظهر فيها. . .» الخ.

ثم إنه بعد الاستغراق المحض، والفناء التام، وحقيقة الوصول، شاهد الفلك الأعلى الذي لا جسم له، ورأى ذاتاً بريئة عن المادة. . .» «وشاهد أيضـاً للفلك الذي يلي هذا، وهو فلك زحل، ذاتاً مفارقة للمادة، ليست هي شيئاً من الذوات التي شاهدها قبله، ولا هي غيرها، وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة. . »الخ. .

لقد كان لفلسفة ابن طفيل التي حوتها قصة حي بن يقظان أثر كبير في الفكر

الأوروبي بعد أن ترجمت الى لغات عديدة، وقد خصَّ الدكتور عمر فروخ هذا الأثر بفصل كامل في كتابه «ابن طفيل وقصة حي بن يقظان» حيث تناول على التوالي هذا الأثر في فلسفة كل من موسى بن ميمون، ألبرتوس ماغنوس (١٢٠٦ - ١٢٨٠)، توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤)، سبينوزا (١٦٨٨)، دانييل دي فو (١٦٦٠ - ١٧٣١م)، جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨). لذلك لا ندّعي إضافة أي جديد فيما لو كررنا ما سبق وذكر بهذا الصدد[١٣٥].

* . * . *

إنما لا بد ونحن نختم هذه المقدمة أن نلفت النظر الى ضرورة إعداد دراسة مقارنة بين الحكمة المشرقية والتصوف في قصة حي بن يقظان وبين الفلسفة[١٣٦] الهندية [الأوبانيشاد (أوبانيشادكينا، أوبانيشاد كانا، أوبانيشاد مونداكا، أوبانيشاد ماندوكيا، أوبانيَشاد يايتيري، أوبانيشاد شاندوجيا، أوبانيشاد سفيناسفاترا)، بهاغفاد - غيثا، (الله هو ينبع الكل)، البوذية (دهامابادا، ـ الطريق)، النرفانا، اليوغا ـ يوغاسوترا)]. والفلسفة الصينية[١٣٧] [(التاوية كتابا: تاوتو تشنغ، تشوانغ تزو)].

أخيـــراً، وأولاً!:

ابن طفيل مؤلف قصة حي بن يقظان، هو أبو بكر محمد بن عبد الملك ابن محمد بن محمد بن طفيل الأندلسي القيسي. ولد حوالي ٥٠٠ هـ أي ١١٠٦ م في وادي آشر الواقعة إلى الشمال الشرقي من مدينة غرناطة في الأندلس. وكأن روعة وعظمة قصته قد استأثرت بالأذهان وتملكت بالنفوس فصرفتها عن تتبع تفاصيل حياة صاحبها فلم يتيسر عنها من المعلومات سوى القليل، إنما لا شك في أن حياة ابن طفيل كانت هادئة مستقرة. فقد امتهن الطب أولاً، ثم شغل منصب الحجابة (الوزارة) في غرناطة. وفي سنة ٥٤٩ هـ الموافق ١١٥٤ م اتصل ببلاط الموحدين في إفريقية وعين كاتماً لسر الأمير أبي سعيد ابن عبد المؤمن حاكم سبتة وطنجه، ثم

أصبح طبيباً خاصاً لأبي يعقوب يوسف سلطان الموحدين وكان ذلك سنة ٥٥٨ هـ الموافق لسنة ١١٦٣م، وفي سنة ٥٧٨ هـ الموافق لسنة ١١٨٢ ـ ١١٨٣م اعتزل ابن طفيل منصبه في بلاط السلطان أبي يعقوب فخلفه تلميذه ابن رشد الذي أصبح أحد أعظم فلاسفة العالم وأبلغهم أثراً في الفكر الإنساني. وقد توفي ابن طفيل سنة ٥٨١ هـ الموافق ١١٨٥ م في مراكش ودفن فيها.

مما لا ريب فيه أن لابن طفيل مؤلفات مختلفة في الفلسفة والطبيعيات، كما يستدل من الاشارات عنها عند اللاحقين، إنما لا شك أنها لم تكن وفيرة، وعلى كل فإنه لم يبق من مؤلفات ابن طفيل سوى قصة حي بن يقظان وبعض المقاطع والأبيات الشعرية موزعة هنا وهناك، إنما لا بد من التنويه أن ابن طفيل هو الذي اقترح على تلميذيه نور الدين أبي اسحق البطروخي نقد نظام بطليموس، وابن رشد تلخيص وتبسيط كتب أرسطو(١٣٩).

* * *

الغبيري، لبنان، أيلول ١٩٧٣

باريس، آب، ١٩٩٠

بيروت، الحمراء، آب ١٩٩٢

د. فاروق سعد

المصادر والمراجع والتعليقات

(١) C.G. Jungs. Ch. Kerényi: *Introduction à l'essence de la Mythologie.* Petite Bibliotheque Payot, No. 124, Paris 1968, p.46 - 47.

(٢) Jung, Kerényi: *ibid,* p. 48

(٣) Jung, Kerényi: *ibid,* p. 49

(٤) Jung, Kerényi: p.46 - 47

(٥) Jung, Kerényi: *ibid,* p. 126 - 130

(٦) Jung, Kerényi: *ibid,* p. 130 - 134

(٧) Jung, Kerényi: *ibid,* p.47

(٨) Jung, Kerényi: *loc cit. p. 47*

(٩) Jung, Kerényi: *Loc cit. p. 47*

(١٠) Joë Schmidt: *Dictionaire de la Mythologie Greque et Romaine.* Larousse. Ed. 1972. Art. Amalthée. p32.

(١١) Schmidt *ibid,* Art. Romulus , p. 273. Art., Remus. p. 270.

(١٢) Union Genérale d'édition. Coll 10/18 - No. 157.

وقـد تضمن القسم الثاني من الكتاب مذكرات وتقرير جان إيتار .Jean Itard عن الولد فيكتــور المكتـشف فـي أفيــرون سـنــة ١٧٩٩ Memorie et Rappot sur Victor d'Aveyron. p. 110 - 246.

وللتفصيل بشأن مـوضوع Itard يـراجع مقـال O. Mannoni المنشور في مجلة Les Temps Modernes العدد 233 الصادر في 1965 Octobre تحت عنوان Itard et son sauvage صفحة 663 - 647. وانظر أيضـاً مجلة آخـر ساعـة القاهـرة ع ٢٤٢١٠٠٩ نـوفمبـر سنـة ١٩٥٤ ص ٣٨.

(١٣) منها جريدة «المحرر» ـ بيروت، ع رقم ٣١٠٩، الثلاثاء ٢٦ حزيران ١٩٧٣، ص ٧، (العثور على «طفل قرد» في سيلان !).

(١٤) الدكتور عمر فروخ؛ ابن طفيل وقصة حي بن يقظان ـ بيروت ١٩٤٦، ص ٤٠، نقلاً عن Mieli: *La science Arabe et son rôle dans l'evolution mondiale.* Leiden 1938, p.190 Sarton: *Introduction to the history of science.* Vol 2 Baltimore 1931 - p. 354 - 355.

(١٥) أحمد أمين: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، دار المعارف بمصر، ط ٣، ١٩٦٦، ص ٩ عن: E. Garcia Gomez *Un cuento arabe fuente comun de Abentofail y de Gracian.* Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. Mardrid 1926.

(١٦) أمين: م. س، ص ١٢.

(١٧) أمين: م. س، ص ١٣.

(١٨) أمين: م. س، ص ١٢ ـ ١٣.

الدكتور محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

A. G. Palencia: *Historia de la Litertiura Espagnola*, Madrid 1949, p. 686 - 687.

(١٩) رسائل الشيخ الرئيس، أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية الجزء الأول: رسالة حي بن يقظان مع شرح مختار. اعتنى بتصحيحه «ميكائيل بن يحيى المهرني» M.A.E. Mehren ليدن سنة ١٨٨٩ اعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٩٦٧.

ـ ت. ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام. نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريده. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة سنة؟. ص ١٨٢.

ـ د. فروخ: م. س، ص ٤٠.

ـ د. هلال: م. س، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٢٠) أمين: م. س، ص ١٦.

(٢١) دي بور: م. س، ص ١٨٢.

د. هلال: م. س، ص ٢٣٤.

(٢٣) رسائل الشيخ الرئيس، م. س، ص ١٠ - ١١، (النمط التاسع من مقامات العارفين).
(٢٤) رسائل الشيخ الرئيس، م. س، ص ٥ - ٦، (رسالة القدر).
(٢٥) د. فروخ. م. س، ص ٤٠.
د. هلال. م. س، ص ٢٣٢.
(٢٦)د. هلال. م. س، ص٢٣٢.
(٢٧) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات تأليف الشيخ الرئيس أبي عي الحسين بن عبد الله بن سينا. مطبعة الجوانب. القسطنطينية. الطبعة الأولى ١٢٩٨ هـ. ص ١٦٩.
ـ د. فروخ. م. س، ص ٤٠.
(٢٨) تسع رسائل. م. س ص ١٧٠.
د. فروخ: م. س، ص٤٠.
(٢٩) ابن خرداذبه: المسالك والممالك. مقدمة تحقيق دي غويه، ليدن ١٨٨٩.
(٣٠) المسعودي: مروج الذهب، تحقيق، د. شارل بلا. منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت.
(٣١)الدكتور حسين فوزي: حديث السندباد القديم. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٩٤٣.
(٣٢) التفاصيل عن جزيرة واق الواق بالاضافة الى حكايات ألف ليلة وليلة، التي تدور بعض أحداثها فيها والمراجع التراثية الوارد ذكرها في هذه النبذة انظر مادتها في:
Encyclopedie de l'Islam
وانظر أيضاً:
Martinovich: The Talking Fruit - Journal of the Royal Asiatic Society 1939, P. 611 - 612.
(٣٣) البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية. مع مقدمة وتحقيق الدكتور ادوار ساشو. ليبزيغ ١٩٢٣.
(٣٤) القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، - دار صادر - بيروت ١٩٦٩.
(٣٥) ابن شيخ الربوة الدمشقي: نخبة الدهر في عجائب البر والبحر - باعتناء المستشرق مهرنغ - بطرسبوغ سنة ١٨٦٦.

(٣٦) ابن الوردي: خريدة العجائب وفريدة الغرائب، مطبعة عبد الرزاق - القاهرة ١٣١٦ هـ.

(٣٧) في دراسة التقنية القصصية عموماً استأنسنا بكتاب الدكتور محمد يوسف نجم: فن القصة - دار بيروت ١٩٥٥.

(٣٨) Leon Gauthier: *Ibn Thofail sa vie, ses œuvres*. Paris 1909 - *Hayy ben Yagdhân: roman philosophique*. Beyrouth, 1936. (2 éme ed).

(٣٩) Gomez: *op. cit.*

(٤٠) Palencia: *op. cit.*

(٤١) أمين: م. س.

(٤٢) فروخ: م. س.

(٤٣) حي بن يقظان لابن طفيل الأندلسي، قدم له بدراسة وتحليل جميل صليبا وكامل عياد. مكتبة النشر العربي. دمشق - الطبعة الأولى ١٩٣٥، الطبعة الثانية ١٩٣٩.

(٤٤) نجيب مخول: ابن طفيل - سلسلة مباحث في الفلسفة العربية، منشورات مجلة الرسالة المخلصية بيروت ١٩٦٣ (سبق ونشر تباعاً في مجلة «الرسالة المخلصية» من عدد كانون الثاني حتى عدد تموز سنة ١٩٦٣) المطبعة المخلصية. صيدا. لبنان.

(٤٥)أمين: م. س، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

الدكتور محمد علي أبو ريده: أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي - القاهرة سنة ١٩٥٩ - ص ٣١٦ - ٣١٨.

(٤٧) أمين: م. س، ص ٣٧ - ٣٨.

(٤٨)د. هلال: م. س، ص ٢٣٧.

(٤٩) راجع صفحة ٢٤ - ٢٥ من هذه المقدمة.

(٥٠)د. فروخ: م. س،.

(٥١) مدني صالح: ابن طفيل من اللاهوت إلى الرواية الانجليزية - مجلة الأقلام: تصدر عن وزارة الاعلام في الجمهورية العراقية، ع ١، س ٩، (١٩٧٣) ص ٦- ١٢.

(٥٢) صالح: م. س، ص ٦ - ٧ - ٨.

(٥٣) صالح: م. س، ص ٧ - ٨.

(٥٤) لعل مقال مدني صالح . م. س، عن ترجمات كتاب حي بن يقظان إلى اللغات الأجنبية حتى اليوم . وهناك مراجع أخرى منها : Broc kelmann: *Gesch. d. arab. dlitt-* I, S. 460 - II, S. 704. دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة العربية) ترجمة مادة «ابن طفيل»، التي كتبها كارة دي فو، دار الشعب القاهرة ج ١، مادة ابن طفيل ص ٣٢٣ ـ ٣٣١ . وبحث الدكتور عبد الرحمن بدوي عن حي بن يقظان في «تراث الإنسانية» (دار الكاتب العربي) القاهرة مج، ص ٢١١ ـ ٢٢١، ومادة «ابن طفيل» في دائرة المعارف للبستاني التي كتبها د. صليبا ود. عياد ج ٣ ص ٢٩٩ ـ ٣٠٧، والدكتور فروخ .م. س. *Encyclopedie de l'Islam. III* Nouvelle edition:Art. Hay B.Yakzan par A,M, Goichon p.341 - 344. Art. Ibn Tufayl par Carra de Vaux , p. 981 - 982.

(٥٥) د. هلال: م. س، من ص ٢٣٥ ـ ٢٤١ .

(٥٦) د. هلال: م. س، ص ٢٤٠ .

(٥٧) د. هلال: م. س، ص ٢٤١ .راجع «أسطورة الملك وابنته» في هذه المقدمة.

(٥٨) د. هلال: م. س، ص ٩٧.

(٥٩) د. فروخ: م. س، ص ٩.

(٦٠) صالح : م. س، ص ٩.

(٦١) صالح : م. س، ص ٩.

(٦٢)الدكتور عمر فروخ: أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأروبية، بيروت سنة ١٩٥٢ ص١٥.

(٦٣) محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية في المغرب. القاهرة ١٩٤٨ ص ٥٩.

(٦٤)علي مصطفى المصراتي: ابن طفيل وأثره الفكري ـ مجلة «الطريق» بيروت عدد كانون الثاني وشباط ١٩٦٢ ص٤٣ .

(٦٥) قدري طوقان: العقل عند ابن طفيل، مجلة الطريق، المرجع الآنف الذكر (٦٤).

(٦٦) كمال اليازجي وانطون غطاس كرم: اعلام الفلسفة العربية ـ بيروت سنة ١٩٥٧، ص ٨٠٦.

(٦٧) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيق ـ القاهرة، سنة ١٩٤٧ ص٥٦.

(٦٨) محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ـ القاهرة، سنة ١٩٢٧ ص ١٠٥.

(٦٩) لطفي عبد البديع: الإسلام في اسبانيا ـ القاهرة سنة ١٩٥٨ ص ١٣٩.

(٧٠) سعيد عبد الفتاح عاشور: المدنية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية ـ القاهرة ١٩٦٣ ص ٩٠.

(٧١) كامل كيلاني: حي بن يقظان. دار المعارف ـ القاهرة. ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٧٢) صالح: م. س.

(٧٣) الدكتور محمد مندور: نماذج بشرية ـ دار المعرفة ـ القاهرة. الطبعة الثالثة ١٩٦١ ص ٣٤٥ ـ ٣٥١.

(٧٤) Edit. Marabout. Paris

راجع أيضاً مادة: Robinson Crüsoe في - *Dictionaire de Personnages* Laffont Bompiani, Paris 1960, p, 536 - 537.

(٧٥) الترجمة الفرنسية للقصة: Coll. Folio. No. 263. Gallimard. Paris

وأيضاً راجع مادة: Mowgli في *Dictionnaire de Personnages. op. cit.* p.435 - 434. Paris 1960.

(٧٧) ـ منها مثلاً قصة كيم Kîm التي ظهرت في السينما في فيلمين الأول سنة ١٩٥٠، اخراج فيكتور سافيل Victor Saville وتمثيل: ايرول فلين Errol Flynn ودين ستوكويل Dean Stockwell والفيلم الثاني سنة ١٩٨٤، اخراج: جون دايفس John Davies وتمثيل بيتر اوتول Peterr O'Toole وبريان براون Bryan Brown ورفي شت Ravi Sheth،
ـ الترجمة الفرنسية لقصة كبلنج نشرت في سلسلة Coll. Livre de poche. No. 723. Hachette, Paris.

(٧٨) ـ للتفاصيل عن اعلام فن الخرافة Fable المذكورين تراجع مقدمتنا لكتاب كليلة ودمنة لابن المقفع. منشورات دار الآفاق الجديدة. (٥ طبعات لغاية سنة ١٩٩٢).
ـ يقتضي الاستدراك هنا بالنسبة لكتاب الأدغال فيلم (والت ديزني) سنة ١٩٦٧ إذ أنه أضفى على شخصيات الحيوان طابع شخصيات الخرافة الذي نوهنا عنه.

(٧٩) ـ للتفاصيل يراجع: *Walt Disney* - Presentation de Maurice Bessay, Edit Segher. Coll. Cinema d'Aujourd'hui No. 64.

- Leonard Maltin: *The Walt Disney Films.* Popular Library New York 1978, pp. 370 - 375.

- Christopher Finch: *The Art of Walt Disney* - Abrams U.S. 1975, p.124 - 125.

ـ نشر سيناريو الفيلم بشكل قصة مصورة للأطفال شرائط مصورة Bandes Dessinées بلغاتٍ مختلفة .

(٨٠) فيلم بالألوان الطبيعية من اخراج زولتان كوردا Zultan Korda وتمثيل سابو Sabu جوزف كاليا Joseph Calleia وجون كنالن John Qunlen وفرانك باغليا Frank Pug-lia وروز ماري دي كامب Rosemary De Camp .

(٨١) للتفاصيل يراجع كتاب : F. Lacassin: *Tarzan* - Union Géneralle d'édition. Coll. 10 - 18. No. 590 - 593, Paris 1971, p. 397 - 451.

(٨٢) Lacassin: *ibid.* p. 452 - 456.

(٨٣) Lacassin: *ibid. Loc. cit* p. 452 - 456.

(٨٤) ألبوم يحمل اسم طرزان، للمراجعة : مقالة *Mes rapport avec Tarzan* المنشور في مجلة Giff-Wiff الصادرة في باريس سنة ١٩٦٦ (18) .

(٨٥) Gabe Essoe: *Tarzan of the Movies:* The Citadel Press New York,1968.

وانظر أيضاً : Leonard Maltin: *TV. Movies* 1985 - 86 - New York 1984, PP. 872 - 874. (حوت هذه الصفحات عدد كبير من أسماء أفلام طرزان وسنوات انتاجها واسماء مخرجيها وممثليها وملاحظات عنها) .

(٨٦) الناشر Cupples and Leon Co. New York

(٨٧) نشرت في ذيل : Weird Tales. N.Y بين حزيران وتشرين ١٩٣١ تحت عنوان «قصة الصغير تام ايفانز الذي ربته في الهند النمرة لينغ» .

(٨٨) الناشر : Hatkinson and Co.London 1931

(٨٩) الناشر : Methven and Co.London 1933

(٩٠) الناشر : Blue Book Magazine. N. Y. 1935

(٩١) الناشر : Harper 1936. Neodor, Boston

(٩٢) سلسلة : Presto Films. 91. Bonne presse

(٩٣) نشرت في مجلة تحمل الاسم نفسه : Averbode (Belgique) Ka-Zar

(٩٤) نشرت في ذيل مجلة: Jumbo الصادرة عن Librairie Moderne في باريس.

(٩٥) Ballatine Books Inc. New York 1967

(٩٦) Lacassin- *op. cit,* p. 467- 473

(٩٧) Fauvisme.

(٩٨) Roger Mathé: *L'Exotisme d'Homere á Clesio* Univers de Lettres. Bordas, Paris, Montreal 1972.

(٩٩) للتفاصيل يراجع:

ـ فؤاد محمد شبل: المدينة الفاضلة مكتبة النهضة المصرية سنة؟

ـ الدكتور فاروق سعد: تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده. تعقيب على كتاب «**الأمير**» لماكيافللي، المكتب التجاري ـ الطبعة ١٨ دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٩٩٠

Jean servier: Mistoire de l'Utopie. gallimards, coll. Idées Paris 1967.

ـ مجلة الهلال: القاهرة عدد خاص «المدينة الفاضلة» فبراير ١٩٧٣.

ـ الدكتور زكي نجيب محمود: أرض الأحلام ـ سلسلة كتاب الهلال، ع ٣١٧، مايو ١٩٧٧.

الدكتور فاروق سعد: مع الفارابي والمدن الفاضلة ـ دار الشروق القاهرة، بيروت سنة ١٩٨٢.

(١٠٠) عباس محمود العقاد: بحوث في الأدب واللغة. مكتبة غريب القاهرة، ١٩٧٠ ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(١٠١) ترجمة الأب فؤاد بربارة، مطبوعات وزارة الثقافة ـ دمشق ١٩٦٩.

(١٠٢) للتفاصيل عن اطلنتس، انظر: سعد: الفارابي والمدن الفاضلة، م،، س. ص ١٣٤ ـ ١٣٧.

(١٠٣) للتفاصيل يراجع هـ. هـ. تريل: الفكر الصيني من كنفوشيوس الى ماوتسي تونغ - ترجمة عبد الحليم سليم. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١ ص ١٣٩ ـ ١٧٠. وسعد: تراث الفكر السياسي م. س.

(١٠٤) للتفاصيل يراجع الدكتور سرفيالي رادكريشنا والدكتور شارلز مونرو الفكر الفلسفي الهندي ـ ترجمة ندرة اليازجي ـ دار اليقظة للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٧.

(١٠٥) هي القصيدة المشهورة التي مطلعها :

هبطت عليك من المحل الأرفع   ورقـاء ذات تعـزز وتمنـع

ولا يكاد يخلو من نصها أي مؤلّف عن ابن سينا .

(١٠٦) للمراجعة : طبعة دار المعارف بمصر المحققة من بنت الشاطىء .

(١٠٧) للمراجعة : طبعة دار صادر ـ بيروت .

(١٠٨) Simone de Beauvoir: *l'Existentialisme et la sagesse des nations*. Nagel, Paris 1949. p. 119 - 120.

(١٠٩) زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة، دار القلم ـ القاهرة ١٩٦٢، (الفصل السادس : بين الفلسفة والأدب) ص ١٦٢ ـ ١٧٩ .

(١١٠) مثلاً : كتب «اللامنتمي» و«ما بعد اللامنتمي» و«سقوط الحضـارة». الترجمـات العربية، منشورات دار الآداب بيروت .

(١١١) للتفاصيل يراجع : - Patrik Waldberg: *Surrealism*. the World of Art. Thames and Hudson, London.

- Sarane Alexendrias: *Surrealist* Art - The World of Art Thames and Hudson, London.

- Gerard Durozoi, Bernard Le Cherbonnier: *Le Surrealisme* - Themes et textes. Larousse, Paris.

(١١٢) للتفاصيل يـراجع : - Massimo Carra: *Methaphysical Art*- The Wold of Art. Thames and Hudson. London.

(١١٣) الترجمة العربية : فؤاد كامل عبد العزيـز . مراجعـة علي أدهم . مجموعـة الألف كتاب، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٠، ص ١٤٥ .

(١١٤) من المفيد في هذا المجال الاطلاع على مقال حوراني عن المواضيع الرئيسة في قصة حي بن يقظان لابن طفيل : G. F. Hourani : *The Principal subject of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yagzân*, Journal of Near Eastern Studies, XV (Jan: 1956, pp. 40 - 46).

(١١٥) زكريا إبراهيم : م . س . ص ٣٧ ـ ٤٠ .

(١١٦) زكريا إبراهيم : م . س، ص ٥١ ـ ٥٧ .

(١١٧) زكريا إبراهيم: م. س، ص ٤٣.

(١١٨) للتفاصيل يراجع: داروين: أصل الأنواع ترجمة اسماعيل مظهر. مكتبة النهضة، بيروت ـ بغداد ١٩٧١. ـ انجلز: دور العلم في تحول القرد إلى إنسان. دار التقدم. موسكو ١٩٦٨ ـ سلامة موسى: نظرية التطور، وأصل الإنسان ـ القاهرة. د. محمد السيد غلاب: أصل الإنسان ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ـ المكتبة الثقافية، ع. ٢٦٦، القاهرة ١٩٧١.

ـ ثيودوسيوس دوبزانكسي: تطور الجنس البشري، ترجمة د. عبد الحليم منتصر، المكتب المصري الحديث ١٩٦٩.

ثم قصة حي بن يقظان مع دراسة وتحليل بقلم عبد الهادي حكيم. دار الفارابي ـ بيروت (صفحة ١٢)، وكذلك مقال «أدوات العمل وتطور الوعي» بقلم محمد دكروب، مجلة «الطريق» ع: كانون الثاني وشباط ١٩٦٢، ص ٩٥.

(١١٩) هانز رايشنباخ: نشأة الفلسفة العملية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي ـ القاهرة ١٩٦٨.

(١٢٠) رايشنباخ: م. س، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(١٢١) الدكتور فروخ: ابن طفيل (١٤).

(١٢٢) الدكتور عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، مكتبة الانجلو المصرية سنة ؟ ص٤٠.

(١٢٣) الدكتور عمر فروخ: الفارابيان ـ منشورات مكتبة منيمنة ـ بيروت الطبعة الثانية ١٩٥٠ ص ٦٢.

(١٢٤) فروخ : الفارابيان م. س. ص ٦٣.

(١٢٥) فروخ : الفارابيان م. س. ص ٦٣ ـ ٦٤.

(١٢٦) فروخ : الفارابيان م. س. ص ٦٣ ـ ٦٤.

(١٢٧) Traduction et Préface de Jean Gouillard. Bibliothèque scientifiaue, Payot. Paris 1951.

(١٢٨) الدكتور أبو العلا عفيفي: التصوف ونظرية المعرفة، مجلة «المجلة» القاهرة السنة التاسعة، العدد ١٠٤ اغسطس ١٩٦٥ ص ٤٨.

(١٢٩) عفيفي ؛ م. س ص ٤٧ .

(١٣٠) عبد اللطيف الطيباوي : فلسفة التصوف. مجلة الكشاف - بيروت. ج ٦ - ٧، آب - أيلول ١٩٢٠، (المجلد ٣ ص ٤٠٦).

(١٣١) الطيباوي : م. س.

(١٣٢) سعيد زيدان، مجلة المجلة - القاهرة، العدد ٣٦ ديسمبر ١٩٥٩ ص ٤٨ .

(١٣٣) زيدان. م. س. ص ٤٩ .

(١٣٤) زيدان : م. س.

(١٣٥) فروخ : ابن طفيل م. س.

(١٣٦) للتفاصيل والمقارنة يراجع :

— رادكريشنا الفكر الفلسفي الهندي، م. س.
— الدكتور عمر فروخ : «التصوف في الإسلام» بيروت ص ٣٥ - ٥٥ .
عبد العزيز محمداز، مجلة «المجلة» العدد ٧٦، ابريل ١٩٦٣ ص٢٧ - ٣٦.
الدكتور محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام.
— الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ ص ٣١ - ٣٩ .

(١٣٧) للتفاصيل والمقارنة يراجع :

— الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونغ، م. س.
— د. فروخ : التصوف في الإسلام - م. س، ص ٣٩ - ٥٥ .
- Lao- Tseu: *Tao Tö King* - Collection Idées., Gallimard. Paris. No. 179.

(١٣٩) للتفاصيل عن سيرة ابن طفيل ونتاجه :

المراكشي : المعجب في تلخيص المغرب، مصر ١٩٤٩ .
ابن خلكان : وفيات الأعيان، طبعة عبد الحميد، مصر ١٩٤٨، ج ٦ .
ابن الخطيب مركز الإحاطة بأدباء غرناطة. مخطوطة المكتبة الوطنية في باريس فرح انطون : فلسفة أبي جعفر ابن طفيل.

Casiri: Bibliotheca arabica - hispana Escurialensis. 1770.

دائرة المعارف الإسلامية، م. س، مادة ابن طفيل.

Encyclopedie de l'Islam, op. cit, Art. Ibn Tufayl.

ـ عياد وصليبا: مادة ابن طفيل، دائرة المعارف للبستاني م. س.

ـ كتب: صليبا، وعياد، وفروخ، وأمين، وحكيم، ومخول، الآنف الاشارة إليها. ثم كتاب تيسير شيخ الأرض: ابن طفيل، سلسلة أعلام الفكر ـ دار الشرق ـ بيروت ١٩٦١. وألبير نصري نادر: حي بن يقظان ـ دار المشرق: المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ثم مجلة «الطريق» بيروت. العدد الخاص عن ابن طفيل (كانون الثاني شباط ١٩٦٢).

ابْن طُفَيْل



حَيّ بْن يَقْظان

أبو بكر محمّد بن طُفيل

حي بن يقظان

(قصّة فلسفيّة)

الرسوم التزيينية : **فاروق سعد**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العظيم الأعظم ، القديم الأقدم ، العليم الأعلم ، الحكيم الأحكم ، الرحيم الأرحم ، الكريم الأكرم ، الحليم الأحلم « الذي علـّم بالقلم ، علـّم الإنسان مـا لم يعلم »[١] . و « كان فضل الله عليك عظيماً »[٢] . أحمده على فواضل النعماء ، وأشكره على تتابع الآلاء . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمـداً عبده ورسوله ، صاحب الخلق الطاهر ؛ والمعجز الباهر والبرهان القاهر والسيف الشاهر ؛ صلوات الله عليه وسلامه ، وعلى آله وأصحابه أولي الهمم العظائم ، وذوي المناقب والمعالم ، وعلى جميـع الصحابة والتابعين ، إلى يوم الدين ، وسلم تسليماً كثيراً .

سألت أيها الأخ الكريم، الصفي الحميم - منحك الله البقاء الأبدي وأسعدك السعد السرمدي - أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية[٣] التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا[٤] فاعلم : أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها .

* * *

ولقد حرّك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي - والحمد لله - إلى مشاهدة حال لم أشهدها قبل ، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة ، بحيث لا يصفه لسان ، ولا يقوم به بيان . لأنه من طور غير طورهما ، وعالم غير عالمها . غير أن تلك الحال ، لما لها من البهجة والسرور ، واللذة والحبور ، لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها ، أن يكتم أمرها أو يخفي سرها ، بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ، ما يحمله على البوح بها بجملة دون تفصيل ، وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل ؛ حتى إن بعضهم قال في هذه الحال : « سبحاني ما أعظم

شأني »[٥] ، وقال غيره : « أنا الحق ! » ، وقـال غيره : « ليس في الثوب إلاّ الله ! »[٦].

* * *

وأما الشيخ أبو حامد الغزالي[٧] رحمة الله عليه، فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت :

فكان مـا كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وإنما أدّبته المعارف ، وحذّقته العلوم .

* * *

وانظر إلى قول أبي بكر بن الصائغ[٨] المتصل بكلامه في صفـة الاتصال، فإنـه يقول : « إذا فهم المعنى المقصود من كتابه ذلك ، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة في مرتبته ، وحصل متصوره ، بفهم* ذلك المعنى، في رتبة يرى نفسه فيها مبايناً لجميع ما تقدم، مع اعتقادات أخر ليست هيولانية ، وهي أجلّ من أن تنسب إلى الحيـاة الطبيعية ، بل هي أحوال من أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية ، خليقة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده .

وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر ينتهى إليهـا بطريق العلم النظري والبحث الفكري ، ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها .

* * *

وأما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولاً ، فهي غيرها وإن كانت إياها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه، وإنما تغايرها بزيادة

---

* – في بعض الطبعات : يفهم .

الوضوح ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوة إلاّ على المجاز ، إذ لا نجد في الألفاظ الجمهورية *، ولا في الاصطلاحات الخاصة، أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة . وهذه الحال التي ذكرناها وحركنا سؤالك إلى ذوق منها ، هي من جملة الأحوال التي نبه عليها الشيخ أبو علي حيث يقول : ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما ، عنت له خلسات ، من اطلاع نور الحق، لذيذة ، كأنها بروق تومض إليه، ثم تخمد عنه ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض، ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض، فكلما لمح شيئاً عاج عنه إلى جناب القدس ، فيذكر من أمره أمراً ، فيغشاه غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء . ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة : فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيّناً ، وتحصل له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة ... إلى ما وصفه من تدرج المراتب ، وانتهائها إلى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بهـا شطر الحق . « وحينئذ تدر عليه اللذات العلى ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق ، ويكون له في هذه الرتبة نظر الى الحق ، ونظر إلى نفسه ، وهو بعد متردد. ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحـظ نفسه فمن حيث هي لاحظة ، وهناك يحق الوصول ».

* * *

فهذه الأحوال التي وصفها ، رضي الله عنه ، إنما أراد بها أن تكون له ذوقاً ، لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس ، وتقديم المقدمات، وإنتاج النتائج، وإن أردت مثالاً يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها، فتخيل حال من خلق مكفوف البصر، إلا أنه جيد الفطرة، قوي الحدس ثابت الحفظ ، مسدد الخاطر فنشأ مذ كان في بلدة من البلدان ،

---

* – الشعبية .

وما زال يتعرف أشخاص الناس بها ، وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات ، وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها ، بما له من ضروب الإدراكات الأخر ، حتى صار بحيث يمشي في تلك المدينة بغير دليل ، ويعرف كل من يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة ، وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها ، وبعض حدود تدل عليها . ثم إنه بعد أن حصل في هذه الرتبة فتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية ، فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمراً على خلاف ما كان يعتقده ، ولا أنكر من أمرها شيئاً . وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده ، التي كانت رسمت له بها ، غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان ، أحدهما تابع للآخر ، وهما : زيادة الوضوح والانبلاج ، واللذة العظيمة .

فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حالة الأعمى الأولى : والألوان التي في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها ، هي تلك الأمور التي قال أبو بكر إنها أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية ، يهبها الله لمن يشاء من عباده . وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز ، هي الحالة الثانية .

وقد يوجد في النادر من كان أبداً ثاقب البصيرة ، مفتوح البصر غير محتاج إلى النظر .

* * *

ولست أعني – أكرمك الله بولايته – بإدراك **أهل النظر** * ها هنا ، ما يدركونه من عالم الطبيعة ، وبإدراك **أهل الولاية** ** ، ما يدركونه مما بعد

---

* – الفلاسفة .

** – المتصوفون .

الطبيعة ، فإن هذين المدركين متباينان جداً بأنفسهما ، ولا يلتبس أحدهما بالآخر . بل الذي نعنيه بإدراك أهل النظر ، ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، مثل ما أدركه أبو بكر . ويشترط في إدراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً، وحينئذ يقع النظير بينه وبين إدراك أهل الولاية الذين يعتنون بتلك الأشياء بعينها مع زيادة وضوح ، وعظيم التذاذ، وقد عاب أبو بكر هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر أنه للقوة الخيالية ، ووعد بأن يصف مـا ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك ، بقول مفسر مبين . وينبغي أن يقال له هـا هنا : « لا تستحل طعم شيء لم تذق ، ولا تتخط رقاب الصديقين ! » ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك ، ولا وفى بهذه العدة ، وقد يشبه أن منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول إلى « وهران » أو رأى أنه إن وصف تلك الحال اضطره القول إلى أشياء فيها قدح عليه في سيرته ،وتكذيب لما أثبته من الحث على الاستكثار من المـال والجمع له وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه .

* * *

وقد خرج بنا الكلام إلى غير ما حركتنا إليـه بسؤال بعض خروج ، بحسب مـا دعت الضرورة اليه ، وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعد أحد غرضين :

١ ــ إما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية : فهذا ممـا لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب ، ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب ، استحالت حقيقته ، وصار من قبيل القسم الآخر النظري ، لأنـه إذا كسي الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة ، لم يبق على مـا كان عليه بوجه ولا حال ، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً ، وزلت بـه أقدام قوم عن الصراط المستقيم ، وظن بآخرين

أن أقدامهم زلت وهي لم تزلّ ؛ وإنما كان ذلك لأنه أمر لا نهاية له في حضرة متسعة الأكناف ، محيطة غير محاط بها .

٢ – والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما، هو أن تبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر . وهذا – أكرمك الله بولايته – شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه * ، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ؛ ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً ، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه ، وحذرت عنه * .

ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو وأبي نصر ، وفي كتاب الشفاء تفي بهذا الغرض الذي أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيـه كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة ، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ، ولم يقدروا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق، فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال ؛ فكان فيهم من قال :

بَرّحَ بي أنّ علوم الوَرَى ... إثنانِ ما إن فِيهما من مَزيدْ
« حقيقةٌ » يَعْجِزُ تَحْصِيلُها ... و« باطلٌ » تَحْصِيلُهُ ما يُفيدْ

* * *

ثم خلف من بعدهم خلف أحذق منهم نظراً ، وأقرب إلى الحقيقة . ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ، ولا أصح نظراً ، ولا أصدق رؤية ، من أبي بكر

---

* – الأندلس .

ابن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا ، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من التآليف فإنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ، ككتابه « في النفس »[٩] و« تدبير المتوحد »[١٠] وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة ، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة ، وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه في « رسالة الاتصال »[١١] ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيّناً إلا بعد عسر واستكراه شديد . وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ؛ ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها . فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه * .

وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته ، فلم نر له تأليفاً .

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد في حد التزايد أوالوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره .

* * *

وأما ما وصل الينا من كتب أبي نصر[١٢] فأكثرها في المنطق . وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك.. : فقد أثبت في كتاب« الملة الفاضلة»[١٣] بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها ، بقاء لا نهاية له ؛ ثم صرح في « السياسة المدنية »[١٤] بأنها منحلة وصائرة الى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة . ثم وصف في شرح « كتاب الأخلاق »[١٥] شيئاً من أمر السعادة الانسانية ، وأنها إنما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار ؛ ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه « وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » . فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى ،

* — المقصود هنا هو « ابن باجه » .

وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم؛ وهذه زلة لا تُقال ، وعثرة ليس بعدها جبر . هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة ، وأنها بزعمه للقوة الخيالية ، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها .

* * *

وأما كتب « أرسطو طاليس »[١٦] فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها ، وسلك طريق فلسفته في « كتاب الشفاء »[١٧] ، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف هذا الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في « الفلسفة المشرقية »[١٨] . ومن عني بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كتب أرسطو طاليس ، ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ، وإن كان في كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ الينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يوصل به الى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب « الشفاء ».

* * *

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي ، فهو بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في « كتاب التهافت »[١٩] إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال في أول كتاب « الميزان »[٢٠]: « إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع » . ثم قال في كتاب « المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال »[٢١] : « إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث » ؛ وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل »[٢٢]. حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام:

١ – رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .

٢ – ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

٣ – ورأي يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك : « ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً. فإن من لم يشك، لم ينظر، ومن لم ينظر، لم يبصر ، ومن لم يبصر ، بقي في العمى والحيرة ، ثم تمثل بهذا البيت :

« خُذْ ما تَراهُ وَدَعْ شيئاً سَمِعْتَ بِهِ
في طَلعةِ الشَّمسِ ما يُغنيكَ عَنْ زُحَلِ »

فهذه صفة تعليمه ؛ وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ، أو من كان معداً لفهمها، فائق الفطرة ، يكتفي بأيسر إشارة .

وقد ذكر في « كتاب الجواهر » (٢٣) ، أن له كتباً مضنوناً بها على غير أهلها وأنه ضمنها صريح الحق . ولم يصل الأندلس في علمنا منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضنون بها ؛ وليس الأمر كذلك ، وتلك الكتب هي كتاب « المعارف العقلية » (٢٤)، وكتاب « النفخ والتسوية » (٢٥) و « مسائل مجموعة » (٢٦) وسواها . وهذه الكتب ، وإن كانت فيها إشارات ، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مثبوت في كتبه المشهورة . وقد يوجد في كتاب « المقصد الأسنى » (٢٧) ما هو أغمض مما في تلك ، وقد صرح هو بأن كتاب « المقصد الأسنى » ليس مضنوناً به فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي المضنون بها . وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر « كتاب المشكاة » (٢٨)

أمراً عظيماً أوقعه في مهواة لا مخلص له منها، وهو قوله – بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ، ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين – : إنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافي الوحدانية المحضة. فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الحق سبحانه في ذاته كثرة ما ؛ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً !.

ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة . لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل الينا .

* * *

ولم يتخلص لنا ، نحن ، الحق الذي انتهينا اليه ؛ وكان مبلغنا من العلم بتتبع كلامه وكلام الشيخ أبي علي ، وصرف بعضها إلى بعض ، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ، ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة ، حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة ، وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا ، وتعين علينا أن تكون – أيها السائل – أول من أتحفناه بما عندنا ، وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك – وزكاء صفائك . غير أنّا إن ألقينا إليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك ، من قبل أن نحكم مبادئها معك ، ولم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدي مجمل ! هذا إن أنت حسنت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة ، لا بمعنى أنا نستحق أن يقبل قولنا . ونحن لا نرضى لك هذه المنزلة ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة * ، ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها، إذ هي غير كفيلة بالنجاة فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات، وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي قد تقدم علينا سلوكنا ، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أو حتى يفضي بك إلى ما أفضى بنا اليه : فتشاهد من ذلك ما شاهدناه

---

* – في بعض الطبعات : نحن لا نقنع لك بهذه الرتبة فقط .

وتتحقق ببصيرة نفسك كل مـــا تحققناه ، وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه .

وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير ، وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن . فإن صدق منك هذا العزم ، وصحت نيتك للتشمير في هذا المطلب ، فستحمد عند الصباح مسراك ، وتنال بركة مسعاك ، وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك ، وأنالك حيث تريده من أملك ، وتطمح اليه بهمتك وكليتــك . وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصر الطريق ، وآمنها من الغوائل والآفــات ، وإن عرضت الآن إلى لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق ، فأنا واصف لك قصة « حي بن يقظان » و « أسال * وسلامان » [٢٩] الذين سماهم الشيخ أبو علي [٣٠] . ففي « قصصهم عبرة لأولي الألباب » [٣١] و « ذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » [٣٢] .

* – ترد أيضاً « ابسال » .

٢

ذكر سلفنا الصالح — رضي الله عنهم — أن جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء ، وهي الجزيرة التي يتولد بها الانسان من غير أم ولا أب ، وبها شجر يثمر نساء ، وهي التي ذكر المسعودي أنها جزيرة الوقواق (٣٣) لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء، وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً ، وإن كان ذلك خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء ، فإنهم يرون أن أعدل ما في المعمورة الاقليم الرابع ، فإن كانوا قالوا ذلك لأنه صح عندهم أنه ليس على خط الاستواء عمارة لمانع من الموانع الأرضية ، فلقولهم : إن الأقليم الرابع أعدل بقاع الأرض وجه ، وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن ما على خط الاستواء شديد الحرارة ، كالذي يصرح بـه أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه. وذلك أنه قد تبرهن في العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكوّن الحرارة إلا الحركة أو ملاقاة الأجسام الحارة والإضاءة ؛ وتبين فيها أيضاً أن الشمس بذاتها غير حارة ولا متكيفة بشيء من هـذه الكيفيات المزاجية ؛ وقد تبين فيها أيضاً أن الأجسام التي تقبل الإضاءة



« جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء .. بها شجر يثمر نساء ، وهي التي ذكر المسعودي أنها جزيرة الوقواق » .

أتم القبول ، هي الأجسام الصقيلة غير الشفافة ، ويليها في قبول ذلك الأجسام الكثيفة غيرالصقيلة، فأما الأجسام الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه. وهذا وحده مما برهنه الشيخ أبو علي[٣٤] خاصة ، ولم يذكره من تقدمه ، فإذا صحت هذه المقدمات ، فاللازم عنها أن الشمس لا تسخن الأرض كما تسخن الأجسام الحارة أجسام أخر تماسها ، لأن الشمس في ذاتها غير حارة ولا الأرض أيضاً تسخن بالحركة لأنها ساكنة وعلى حالة واحدة في شروق الشمس عليها وفي وقت مغيبها عنها . وأحوالها في التسخين والتبريد، ظاهرة الاختلاف للحس في هذين الوقتين . ولا الشمس أيضاً تسخن الهواء أولاً ثم تسخن بعد ذلك الأرض بتوسط سخونة الهواء ، وكيف يكون ذلك ونحن نجد أن ما قرب من الهواء من الأرض في وقت الحر ، أسخن كثيراً من الهواء الذي يبعد منه علواً ؟ فبقي أن تسخين الشمس للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير ، فإن الحرارة تتبع الضوء أبداً : حتى إن الضوء إذا أفرط في المرآة المقعرة ، أشعل ما حاذاها . وقد ثبت في علوم التعاليم بالبراهين القطعية ، أن الشمس كروية الشكل ، وأن الأرض كذلك ، وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً ، وأن الذي يستضيء من الأرض بالشمس أبداً هو أعظم من نصفها ، وأن هذا النصف المضيء من الأرض في كل وقت أشد ما يكون الضوء في وسطه، لأنه أبعد المواضع من الظلمة ، ولأنه يقابل من الشمس أجزاءاً أكثر ، وما قرب من المحيط كان أقل ضوءاً حتى ينتهي إلى الظلمة عند محيط

الدائرة الذي ما أضاء موقعه من الأرض قط ، وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء إذا كانت الشمس على سمت رؤوس الساكنين فيه ، وحينئذ تكون الحرارة في ذلك الموضع أشد ما يكون فإن كان الموضع مما تبعد الشمس عن مسامتة رؤوس أهله ، كان شديد البرودة جداً ، وإن كان مما تدوم فيه المسامتة كان شديد الحرارة ، وقد ثبت في علم الهيئة أن بقاع الأرض التي على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين في العام : عند حلولها برأس الحمل ؛ وعند حلولها برأس الميزان . وهي في سائر العام ستة أشهر جنوباً منهم، وستة أشهر شمالاً منهم : فليس عندهم حر مفرط ، ولا برد مفرط . وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة .

وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا، لا يليق بما نحن بسبيله، وإنما نبهناك عليه، لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب [٣٥]. فمنهم من بت الحكم وجزم القضية بأن «حي بن يقظان» من جملة من تكوّن في تلك البقعة من غير أم ولا أب، ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصه عليك، فقال:

إنه كان بإزاء تلك الجزيرة، جزيرة عظيمة متسعة الأكناف، كثيرة الفوائد، عامرة بالناس، يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر فعضلها* ومنعها الأزواج إذا لم يجد لها كفواً.

وكان له قريب يسمى «يقظان» فتزوجها سراً على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم. ثم إنها حملت منه ووضعت طفلاً. فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها، وضعته في تابوت أحكمت

* - منعها غصباً من الزواج.

زمه بعد أن أروته من الرضاع؛ وخرجت به في أول الليل في جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر ، وقلبها يحترق صبابة به ، وخوفاً عليه ، ثم إنها ودعته وقالت :

ـ «اللهم إنك خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً، ورزقته في ظلمات الأحشاء ، وتكفلت به حتى تم واستوى . وأنا قد سلمته إلى لطفك ، ورجوت له فضلك ، خوفاً من هـــذا الملك الغشوم الجبار العنيد . فكن له ، ولا تسلمه ، يا أرحم الراحمين ! »(٣٦)

ثم قذفت به في اليم . فصادف ذلك جري الماء بقوة المد ، فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم ذكرها . وكان المد يصل في ذلك الوقت إلى موضع لا يصل إليه إلا بعد عام . فأدخله الماء بقوته إلى أجمة ملتفة الشجر عذبة التربـــة ، مستورة عن الرياح والمطر ، محجوبة عن الشمس تزاور عنها إذا طلعت ، وتميل إذا غربت. ثم أخذ الماء في الجزر .

وبقي التابوت في ذلك الموضع ، وعلت الرمـــال بهبوب الرياح ، وتراكمت بعد ذلك حتى سدت مدخل الماء إلى تلك الأجمة . فكان المد لا ينتهي إليها ، وكانت مسامير التابوت قد فلقت ، وألواحـــه قد اضطربت عند رمي الماء إياه في تلك الأجمة .

فلما اشتد الجوع بذلك الطفل ، بكى واستغاث وعالج الحركة ،

فوقع صوته في أذن ظبيـــة فقدت طلاها* ، « خرج من كناسه** فحمله العقاب، فلما سمعت الصوت ظننته ولدها »[٣٧] . فتتبعت الصوت وهي تتخيل طلاها حتى وصلت إلى التابوت ، ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوء ويئن من داخله ، حتى طار عن التـابوت لوح من أعلاه . فحنَـت الظبية وحنّـت عليه ورئمت به ، وألقمته حلمتها وأروته لبناً سائغاً . وما زالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الأذى .

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد. ونحن نصف هنا كيف تربى وكيف انتقل في أحواله حتى يبلغ المبلغ العظيم .

* * *

وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام ، حتى امتزج فيها الحار بالبارد ، والرطب باليابس، امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى. وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الأمشاج*** . وكان الوسط منهـــا أعـدل ما فيهـــا وأتمـه مشـابهة بمزاج الإنسـان : فتمخضت تلك الطينة ، وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتهـــا :

---

* – ولدها .

** – بيته .

*** – الأنسجة .

وحدث، في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً ، منقسمة بقسمين، بينها حجاب رقيق ، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الإعتدال اللائق به ، فتعلق به عند ذلك «الروح» الذي هو من أمر الله تعالى (٣٨) وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل ؛ إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عزّ وجل ، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم .

فمن الأجسام ما لا يستضيء به ، وهو الهواء الشفاف جداً ؛ ومنها ما يستضيء به بعض استضاءة ، وهي الأجسام الكثيفة غير الصقيلة وهذه تختلف في قبول الضياء ، وتختلف بحسب ذلك ألوانها ، ومنها ما يستضيء به غاية الاستضاءة وهي الأجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها . فإذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكل مخصوص ، حدث فيها النار لإفراط الضياء . وكذلك الروح ، الذي هو من أمر الله تعالى ، فياض أبداً على جميع الموجودات ؛ فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد، وهي الجمادات التي لا حياة لها، وهذه بمنزلة الهواء في المثال المتقدم، ومنها ما يظهر أثره فيه ، وهي أنواع النبات بحسب استعداداتها وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة في المثال المتقدم ؛ ومنها ما يظهر أثره فيه ظهوراً كثيراً ، وهي أنواع الحيوان ، وهذه بمنزلة الأجسام الصقيلة في المثال المتقدم .

ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكي صورة الشمس ، ومثالها . وكذلك أيضاً من الحيوان ما يزيد

على شدة قبوله للروح أنه يحكي الروح ويتصور بصورته وهو الإنسان خاصة. وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»[٣٩]. فإن قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور في حقهـا، وتبقى هي وحدها، وتحرق سبحات نورهـا كل ما أدركته، كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها المحرقة لسواها وهذا لا يكون إلا للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين. وهذا كله مبين في مواضعـه اللائقة به، فليرجع إلى تمام ما حكوه من وصف ذلك التخلق.

قالوا: فلما تعلق هـذا الروح بتلك القرارة، خضعت له جميع القوى وسجدت له وسخرت بأمر الله تعالى في كمالها، فتكون بإزاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة إلى ثلاث قرارات بينهـا حجب لطيفة، ومسالك نافذة، وامتلأت بمثل ذلك الهوائي الذي امتلأت منه القرارة الأولى؛ إلا أنه ألطف منه.

وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد، طائفة من تلك القوى التي خضعت له وتوكلت بحراستها والقيام عليها، وإنهاء ما يطرأ فيها من دقيق الأشياء وجليلها إلى الروح الأول المتعلق بالقرارة الأولى.

وتكوّن أيضاً بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية، نفاخة ثالثة مملوءة جسماً هوائياً، إلا أنه أغلظ من الأولين وسكن في هذه القرارة فريق من تلك القوى الخاضعة، وتوكلت بحفظها والقيام

عليها ؛ فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة ، أول ما تخلق من تلك الطينة المتحمرة على الترتيب الذي ذكرناه .

واحتاج بعضها إلى بعض: فالأولى منها حاجتها إلى الآخرين، حاجة استخدام وتسخير . والأخريان حاجتهما إلى الأولى حاجة المرؤوس إلى الرئيس ، والمدبر إلى المدبر ؛ وكلاهما لما يتخلق بعدهما من الأعضاء رئيس لا مرؤوس . وأحدهما ، وهو الثاني ، أتم رئاسة من الثالث . فالأول منها لما تعلق به الروح، واشتعلت حرارته تشكل بشكل النار الصنوبري وتشكل أيضاً الجسم الغليظ المحدق به على شكله ، وتكون لحماً صلباً ، وصار عليه غلاف صفيق يحفظه وسمي العضو كله « قلباً » واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات إلى شيء يمده ويغذوه ، ويخلف ما تحلل منه على الدوام، وإلا لم يطل بقاؤه، واحتاج أيضاً إلى أن يحس بما يلائمه فيجتذبه ، وبما يخالفه فيدفعه . فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التي أصلها منه بحاجته الواحدة ، وتكفل له العضو الآخر بحاجته الأخرى . وكان المتكفل بالحس هو « الدماغ » ، والمتكفل بالغذاء هو « الكبد » ؛ واحتاج كل واحد من هذين إليه في أن يمدهما بحرارته ، وبالقوى المخصوصة بهما التي أصلها منه ، فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك وطرق : بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو إليه الضرورة ، فكانت الشرايين والعروق .

ثم ما زالوا يصفون الخلقة كلها والأعضاء بجملتها على حسب ما

وصفه الطبيعيون في خلقة الجنين في الرحم، لم يغادروا من ذلك شيئاً، إلى أن كمل خلقه ، وتمت أعضاؤه ، وحصل في حد خروج الجنين من البطن ، واستعانوا في وصف كال ذلك بتلك الطينة الكبيرة المتخمرة، وأنها كانت قد تهيأت لأن يتخلق منها كل ما يحتاج إليه في خلق الإنسان من الأغشية المجللة لجملة بدنه وغيرها فلما كمل انشقت عنه تلك الأغشية ، بشبه المخاض ، وتصدع باقي الطينة إذ كان قد لحقه الجفاف .

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه، فلبته « ظبية » فُقد طلاها .

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع ، وما وصفته الطائفة الأولى في معنى التربية ، فقالوا جميعاً :

إن الظبية التي تكفلت به وافقت خصباً ومرعى أثيثاً ، فكثر لحمها ودر لبنها ، حتى قام بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام . وكانت معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعي . وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت إليه .

* * *

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية ، فتربى الطفل ونما واغتذى بلبن تلك الظبية إلى أن تم له حولان، وتدرج في المشي وأثغر * فكان يتبع تلك الظبية،وكانت هي ترفق به وترحمه وتحمله إلى مواضع فيها شجر مثمر ! فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة، وما كان منها صلب القشر كسرته له بطواحنها ؛ ومتى عاد إلى اللبن أروته ، ومتى ظمىء إلى الماء أوردته ،متى ضحـــا ** ظللته ؛ ومتى

---

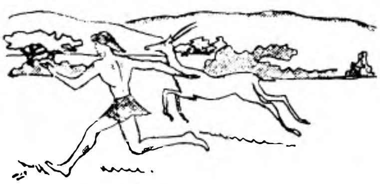
* – برزت أسنانه .

** – تعرض لأشعة وحرارة الشمس .

خصر * أدفأته . وإذا جن الليل صرفته إلى مكانه الأول ؛ وجللته بنفسها وبريش كان هناك ؛ مما ملىء به التابوت أولاً في وقت وضع الطفل فيه . وكان في غدوهما ورواحهما قد ألفهما ربرب يسرح ويبيت معهما حيث مبيتهما .

* * *

فما زال الطفل مع الظباء على تلك الحال: يحكي نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما ؛ وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده ؛ وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظباء في الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع . إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة فألفته الوحوش وألفها ؛ ولم تنكره ولا أنكرها .



« وكان يرى أترابه من أولاد الظباء قد نبتت لها قرون، بعد أن لم تكن ، وصارت قوية بعد ضعفها في العدو » !..

فلما ثبت في نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته ، حدث له نزوع إلى بعضها ؛ وكراهية لبعض .

* - برد .

وكان في ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والأشعار وأنواع الريش ، وكان يرى ما لها من العدو وقوة البطش ، وما لها من الأسلحة المعدة لمدافعة من ينازعها ، مثل القرون والأنياب والحوافر والصياصي* والمخالب . ثم يرجع إلى نفسه ، فيرى ما به من العري وعدم السلاح ، وضعف العدو ، وقلة البطش ، عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات ، وتستبد بها دونه ، وتغلبه عليها ، فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ، ولا الفرار عن شيء منها .

وكان يرى أترابه من أولاد الظباء ، قد نبتت لها قرون ، بعد أن لم تكن ، وصارت قوية بعد ضعفها في العدو . ولم ير لنفسه شيئاً من ذلك كله . فكان يفكر في ذلك ولا يدري ما سببه . وكان ينظر إلى ذوي العاهات والخلق الناقص فلا يجد لنفسه شبيهاً فيهم . وكان أيضاً ينظر إلى مخارج الفضول من سائر الحيوان ، فيراها مستورة : أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالأذناب ، وأما مخرج أرقهما فبالأوبار وما أشبهها . ولأنها كانت أيضاً أخفى قضباناً منه . فكان ذلك ما يكربه ويسوءه .

---

* قرن البقر والظباء .

فلما طال همه في ذلك كله ، وهو قد قارب سبعة أعوام ، ويئس من أن يكمل له ما قد أضر به نقصه ، اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه ، وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه ، علق بــه تلك الأوراق فلم يلبث إلا يسيراً حتى ذوى ذلك الورق وجف وتساقط . فما زال يتخـــذ غيره ويخصف بعضـــه ببعض طاقات مضاعفة ، وربما كان ذلك أطول لبقائه ! إلا أنه على كل حال ، قصير المدة .



« صادف في بعض الأيام نسراً ميتاً.. فأقدم عليه، وقطع جناحيه وذنبه.. وفتح ريشها وسوّاهـــا، وسلخ عنه سائر جلده، وفصله على قطعتين : ربط إحداهما على ظهره، والأخرى على سرته وما تحتها، وعلق الذنب من خلفه، وعلق الجناحين على عضديه » .

واتخذ من أغصان الشجر عصياً وسوّى أطرافها وعدل متنها . وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له ، فيحمل على الضعيف منها ، ويقاوم القوي منهـا ، فنبل بذلك قدره عنـد نفسه بعض نبالة ، ورأى أن ليده فضلاً كثيراً على أيديها : إذ أمكن له بها من ستر عورته واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته ، مـا استغنى به عما أراده من الذنب والسلاح الطبيعي .

٣

وفي خلال ذلك ترعرع وأربى على السبع سنين ، وطال به العناء في تجديد الأوراق التي كان يستتر بها . فكانت نفسه عند ذلك تنازعه إلى اتخاذ ذنب من أذناب الوحوش الميتة ليعلقه على نفسه ، إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحامى ميتها وتفر عنه فلا يتأتى له الإقدام على ذلك الفعل ، إلى أن صادف في بعض الأيام نسراً ميتاً فهديَ إلى نيل أمله منه ، واغتنم الفرصة فيه ، إذ لم ير للوحوش عنه نفرة فأقدم عليه ، وقطع جناحيه وذنبه صحاحاً كما هي ، وفتح ريشها وسواها ، وسلخ عنه سائر جلده، وفصله على قطعتين : ربط إحداهما على ظهره، والأخرى على سرته وما تحتها ، وعلق الذنب من خلفه ، وعلق الجناحين على عضديه ، فاكسبه ذلك ستراً ودفئاً ومهابة في نفوس جميع الوحوش ، حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه .

فصار لا يدنو إليه شيء منها سوى الظبية التي كانت أرضعته وربته : فإنها لم تفارقه ولا فارقها ، إلى أن أسنت وضعفت ، فكان يرتاد بها المراعي الخصبة ويجتني لها الثمرات الحلوة ، ويطعمها .

وما زال الهزال والضعف يستولي عليها ويتوالى ، إلى أن أدركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة ، وتعطلت جميع افعالها . فلما رآها الصبي على تلك الحالة ، جزع جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها . فكان يناديها بالصوت الذي كانت عادتها أن تجيبه عند سماعه ، ويصيح باشد ما يقدر عليه ، فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغييراً. فكان ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة ، وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشيء منها آفة . فكان يطمع أن يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها ، فترجع إلى ما كانت عليه فلم يتأت له شيء من ذلك ولا استطاعه . وكان الذي أرشده لهذا الرأي ما كان قد اعتبره في نفسه قبل ذلك : لأنه كان يرى أنه إذا غمض عينيه أو حجبهما بشيء لا يبصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق ، وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل إصبعيه في أذنيه وسدهما لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض ، وإذا أمسك أنفه بيده لا يشم شيئاً من الروائح حتى يفتح أنفه . فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما له من الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها ، فإذا أزيلت تلك العوائق عادت الأفعال .

فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهرة – وكان يرى مع ذلك العطلة قد شملتها ولم يختص بها عضو دون عضو – وقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بها ، إنما هي عضو غائب عن العيان ، مستكن في باطن الجسد ، وإن ذلك العضو لا يغني عنه في فعله شيء

من هذه الأعضاء الظاهرة . فلما نزلت به الآفة عمت المضرة ، وشملت العطلة ، وطمع لو أنه عثر على ذلك العضو وأزال عنه ما نزل به ، لاستقامت أحواله وفاض على سائر البدن نفعه ، وعادت الأفعال إلى ما كانت عليه .

وكان قد شاهد قبل ذلك في الأشباح الميتة من الوحوش وسواها أن جميع أعضائها مصمتة لا تجويف فيها إلا القحف ، والصدر ، والبطن . فوقع في نفسه أن العضو الذي بتلك الصفة لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة ، وكان يغلب على ظنه غلبة قوية أنه إنما هو في الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة ، إذ استقر في نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة إليه ، وأن الواجب بحسب ذلك أن يكون مسكنه في الوسط . وكان أيضاً إذا رجع إلى ذاته ، شعر بمثل هذا العضو في صدره ، لأنه كان يعترض سائر أعضائه كاليد ، والرجل ، والأذن ، والأنف ، والعين ، ويقدر مفارقتها ، فيتأتى له أنه كان يستغني عنها ، وكان يقدر في رأسه مثل ذلك ويظن أنه يستغني عنه ، فإذا فكر في الشيء الذي يجده في صدره ، لم يتأت له الاستغناء عنه طرفة عين . وكذلك كان عند محاربته للوحوش أكثر ما كان يتقي من صياصيهم على صدره ، لشعوره بالشيء الذي فيه .

فلما جزم الحكم بأن العضو الذي نزلت به الآفة إنما هو في صدرها، أجمع على البحث عليه والتنقير عنه ، لعله يظفر به ، ويرى آفته

فيزيلها ثم إنه خاف أن يكون نفس فعله هذا أعظم من الآفة التي نزلت بها أولاً فيكون سعيه عليها .

ثم إنه تفكر : هل رأى من الوحوش وسواها ، من صار في مثل تلك الحال ، ثم عاد إلى مثل حاله الأول ؟ فلم يجد شيئاً ! فحصل له من ذلك ، اليأس من رجوعها إلى حالها الأولى إن هو تركها ، وبقي له بعض رجاء في رجوعها إلى تلك الحال إن هو وجد ذلك العضو وأزال الآفة عنه .

* * *

فعزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه ، فاتخذ من كسور الأحجار الصلدة وشقوق القصب اليابسة ، أشباه السكاكين ، وشق بها بين أضلاعها حتى قطع اللحم الذي بين الأضلاع ، وأفضى إلى الحجاب المستبطن للأضلاع فرآه قوياً ، فقوي ظنه بأن مثل ذلك الحجاب لا يكون إلا لمثل ذلك العضو وطمع بأنه إذا تجاوزه ألفى مطلوبه فحاول شقه ، فصعب عليه ، لعدم الآلات ، ولأنها لم تكن إلا من الحجارة والقصب ، فاستجدها ثانية واستحدها وتلطف في خرق الحجاب حتى انخرق له ، فأفضى إلى الرئة فظن أولاً أنها مطلوبه ، فما زال يقلبها ويطلب موضع الآفة بها .

وكان أولاً إنما وجد نصفها الذي هو في الجانب الواحد . فلما رآها مائلة إلى جهة واحدة ، وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون إلا

في الوسط في عرض البدن ، كما هو في الوسط في طوله . فما زال يفتش في وسط الصدر حتى ألفى « القلب » وهو مجلل بغشاه في غاية القوة مربوط بعلائق في غاية الوثاقة ، والرئة مطيفة به من الجهة التي بدأ بالشق منها ، فقال في نفسه : « إن كان لهذا العضو من الجهة الأخرى مثل ما له من هذه الجهة فهو في حقيقة الوسط ، ولا محالة أنه مطلوبي . لا سيما مع ما أرى له من حسن الوضع ، وجمال الشكل ، وقلة التشتت ، وقوة اللحم ، وأنه محجوب بمثل هذا الحجاب الذي لم أر مثله لشيء من الأعضاء .



« اتخذ من كسور الأحجار الصلدة وشقوق القصب اليابسة ، أشباه السكاكين ، وشق بها بين أضلاعها » ..

فبحث عن الجانب الآخر من الصدر ، فوجد فيه الحجاب المستبطن للأضلاع ، ووجد الرئة كمثل ما وجده من هذه الجهة . فحكم بأن ذلك العضو هو مطلوبه ، فحاول هتك حجابه ، وشق شغافه ، فبكد واستكراه ما ، قدر على ذلك ، بعد استفراغ مجهوده .

وجرّد القلب فرآه مصمتاً من كل جهة ، فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة ؟ فلم ير فيه شيئاً ! فشد عليه يده ، فتبين له أن فيه تجويفاً ، فقال :

« لعل مطلوبي الأقصى إنما هو في داخل هـذا العضـو ، وأنا حتى الآن لم أصل إليه » .

فشق عليه ، فألفى فيه تجويفين اثنين أحدهما من الجهـــة اليمنى والآخر من الجهة اليسرى ، والذي من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقد ، والذي من الجهة اليسرى خال لا شيء فيه . فقال :

« لن يعدو مطلوبي أن يكون مسكنه أحد هذين البيتين». ثم قال :

« أما هذا البيت الأيمن ، فلا أرى فيه غير هـــذا الدم المنعقد . ولا شك أنه لم ينعقد حتى صار الجسد كله إلى هذا الحال ـ إذ كان قد شاهد أن الدماء متى سالت وخرجت انعقدت وجمدت ولم يكن هـذا إلا دماً كسائر الدماء ـ وأنا أرى أن هذا الدم موجود في سائر الأعضاء لا يختص به عضو دون آخر ، وأنا ليس مطلوبي شيئاً بهذه الصفة إنما مطلوبي الشيء الذي يختص به هذا الموضع الذي أجدني لا أستغني عنه طرفة عين ، وإليه كان انبعاثي من أول . وأما هـــذا الدم فكم مرة جرحتني الوحوش في المحاربة فسال مني كثير منه فمـــا ضرني ذلك ولا أفقدني شيئاً من أفعالي ، فهذا بيت ليس فيه مطلوبي . واما هـذا البيت الأيسر فاراه خالياً لا شيء فيه ، وما أرى ذلك لباطل ، فإني

رأيت كل عضو من الأعضاء إنما هو لفعل يختص به ، فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلاً؟ ما أرى إلا أن مطلوبي كان فيه ! فارتحل عنه وأخلاه . وعند ذلك ، طرأ على هـذا الجسد من العطلة ما طرأ ، ففقد الإدراك وعدم الحراك » .

فلما رأى أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه وهو بحاله ، تحقق أنه أحرى أن لا يعود إليه بعد أن حـدث فيه من الخراب والتخريق ما حدث . فصار عنده الجسد كله خسيساً لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك . فاقتصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو؟ وكيف هو؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد ؟ وإلى أين صار ؟ ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذي أزعجـه إن كان خرج كارهاً ؟ وما السبب الذي كره إليه الجسد ، حتى فارقه إن كان خرج مختاراً ؟

* * *

وتشتت فكره في ذلك كله ، وسلا عن ذلك الجسد وطرحـه ، وعلم أن أمه التي عطفت عليه وأرضعته ، إنمـا كانت ذلك الشيء المرتحل ، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها ، لا هذا الجسد العاطل، وأن هذا الجسد بجملته ، إنما هو كالآلة وبمنزلة العصي التي اتخذهـا هو لقتال الوحوش . فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صـاحب الجسد ومحركه ، ولم يبق له شوق إلا إليه .

وفي خلال ذلك نتن ذلك الجسد ، وقامت منه روائح كريهـــة ، فزادت نفرته عنه ، وود أن لا يراه ثم إنه سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً . ثم جعل الحي يبحث في الأرض حتى حفر حفرة فوارى فيها ذلك الميت بالتراب فقال في نفسه: « ما أحسن ما صنع هذا الغراب في مواراة جيفة صاحبه وإن كان قد أساء في قتله إياه ! وأنا كنت أحق بالاهتداء إلى هذا الفعل بأمي ! » فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه ، وحثا عليها التراب .

وبقي يتفكر في ذلك الشيء المصرف للجسد ولا يـدري ما هو ! غير أنه كان ينظر إلى أشخاص الظباء كلها ، فيراها على شكل أمه ، وعلى صورتها ، فكان يغلب على ظنه ، أن كل واحد منها إنما يحركـه ويصرفه شيء هو مثل الشيء الذي كان يحرّك أمه ويصرفها ، فكان يألف الظباء ويحن إليها لمكان ذلك الشبه .

وبقي على ذلك برهة من الزمن ، يتصفح أنواع الحيوان والنبات ، ويطوف بساحل تلك الجزيرة، ويتطلب هل يرى أو يجد لنفسه شبيهاً حسبما يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباهاً كثيرة ، فلا يجد شيئاً من ذلك . وكان يرى البحر قد أحـدق بالجزيرة من كل جهة ، فيعتقد أنه ليس في الوجود أرض سوى جزيرته تلك .

٤

واتفق في بعض الأحيان أن انقدحت نار في أجمة قلخ* على سبيل المحاكة . فلما بصر بها رأى منظراً هاله ، وخلقاً لم يعهده قبل ، فوقف يتعجب منها ملياً ، وما زال يدنو منها شيئاً فشيئاً ، فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغالب حتى لا تعلق بشيء إلا أتت عليه وأحالته إلى نفسها ، فحمله ، العجب بها ، وبما ركب الله تعالى في طباعه من الجراءة والقوة ، على أن يمد يده إليها ، وأراد أن يأخذ منها شيئاً .

فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر ، فتأتى له ذلك وحمله إلى موضعه الذي كان يأوي إليه – وكان قد خلا في جحر استحسنه للسكنى قبل ذلك .

---

* - القصب الأجوف .



« واتفق في بعض الأحيان أن انقدحت نار في أجمة قلخ .. فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه .. وحمله إلى موضعه الذي كان يأوي إليه » .

ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والحطب الجزل ، ويتعهدها ليلاً ونهاراً ، استحساناً لها وتعجباً منها . وكان يزيد أنسه بها ليلاً ، لأنها كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفء ، فعظم بها ولوعه ، واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه : وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق وتطلب العلو ، فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها .

وكان يختبر قوتها في جميع الأشياء بأن يلقيها فيها ، فيراها مستولية عليها إما بسرعة وإما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق أو ضعفه .

وكان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الاختبار لقوتها ، شيء من أصناف الحيوانات البحرية ـ كان قد ألقاه البحر إلى ساحله ـ فلما أنضجت ذلك الحيوان وسطع قُتاره* تحركت شهوته إليه ، فأكل منه شيئاً فاستطابه ، فاعتاد بذلك أكل اللحم ، فصرَف الحيلة في صيد البر والبحر ، حتى مهر في ذلك .

وزادت محبته للنار ، إذ تأتى له بها من وجوه الاغتذاء الطيّب شيء لم يتأت له قبل ذلك . فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها ، وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه

---

* ـ رائحة الشواء .

الظبية التي أنشأته ، كان من جوهر هذا الموجود أو من شيء يجانسه ، وأكد ذلك في ظنه، ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته، وبرودته من بعد موته ، وكل هذا دائم لا يختل، وما كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عند صدره ، بإزاء الموضع الذي كان قد شق عليه من الظبية ، فوقع في نفسه أنه لو أخذ حيواناً حياً وشق قلبه ونظر إلى ذلك التجويف الذي صادفه خالياً عندما شق عليه في أمه الظبية ، لرآه في هذا الحيوان الحي وهو مملوء بذلك الشيء الساكن فيه وتحقق هل هو من جوهر النار ؟ وهل فيه شيء من الضوء والحرارة ، أم لا ؟

فعمد إلى بعض الوحوش واستوثق منه كتافاً وشقه على الصفة التي شق بها الظبية حتى وصل إلى القلب . فقصد أولاً إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاري ، يشبه الضباب الأبيض ، فأدخل إصبعه فيه ، فوجده من الحرارة في حد كاد يحرقه ، ومات ذلك الحيوان على الفور . فصح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذي كان يحرك هذا الحيوان ، وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل عن الحيوان مات .

* * *

ثم تحركت في نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها وكمياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض ، وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به ، وكيف بقاء

هذا البخار المدة التي يبقى ، ومن أين يستمد، وكيف لا تنفذ حرارته؟ فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ، ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيد الفكرة، حتى بلغ في ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين، فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان، وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته ، فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد ، وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث منه . وأن جميع الأعضاء إنما هي خادمة له ، أو مؤدية عنه ، وأن منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد ، كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام ، ويصيد جميع صيد البحر والبر ، فيمد لكل جنس آلة يصيده بها والتي يحارب بها تنقسم : إلى ما يدفع به نكيلة غيره ، وإلى ما ينكي بها غيره . وكذلك آلات الصيد تنقسم : إلى ما يصلح لحيوان البحر ، وإلى ما يصلح لحيوان البر ، وكذلك الأشياء التي يشرح بها تنقسم : إلى ما يصلح للشق ، وإلى ما يصلح للكسر ، وإلى ما يصلح للثقب ، والبدن واحد، وهو يصرف ذلك أنحاء من التصريف بحسب ما تصلح له كل آلة ، وبحسب الغايات التي تلتمس بذلك التصرف .

كذلك ، ذلك الروح الحيواني واحد ، وإذا عمل بآلة العين كان فعله ابصاراً، وإذا عمل بآلة الأذن كان فعله سمعاً، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شماً ، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً ، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمساً ، وإذا عمل بالعضد كان فعله حركة ، وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغتذاء .

ولكل واحد من هذه ، أعضاء تخدمه . ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح ، على الطرق التي تسمى عصباً. ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت ، تعطل فعل ذلك العضو . وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ ، والدماغ يستمد الروح من القلب ، والدماغ فيه أرواح كثيرة ، لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة : فأي عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة المطرحة ، التي لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها . فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد ، أو فني ، أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كله ، وصار إلى حالة الموت ، فانتهى به هذا النحو من النظر إلى هذا الحد من النظر على رأس ثلاثة أسابيع من منشئه ، وذلك أحد وعشرون عاماً .

وفي خلال هذه المدة المذكورة تفنن في وجوه حيله ، واكتسى بجلود الحيوانات التي كان يشرحها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار ولحا قصب الخطمية* والخبازى والقنب، وكل نبات ذي خيط.

وكان أصل اهتدائه إلى ذلك، أنه أخذ من الحلفاء وعمل خطاطيف من الشوك القوي والقصب المحدد على الحجارة .

واهتدى إلى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف فاتخذ مخزناً وبيتاً لفضلة غذائه، وحصن عليه بباب من القصب المربوط بعضه إلى بعض، لئلا يصل إليه شيء من الحيوانات عند مغيبه عن تلك الجهة في بعض شؤونه .

واستألف جوارح الطير ليستعين بها في الصيد ، واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها ، واتخذ من صياصي البقر الوحشية شبه الأسنة ، وركبها في القصب القوي ، وفي عصي الزان وغيرها ، واستعان في ذلك بالنار وبحروف الحجارة ، حتى صارت شبه الرماح ، واتخذ ترسه من جلود مضاعفة : كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعي .

* - تكتب أيضاً (الختمية) .

ولما رأى أن يده تفي له بكل ما فاته من ذلك ، وكان لا يقاومه شيء من الحيوانات على اختلاف أنواعها، إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هرباً ، فكر في وجه الحيلة في ذلك ، فلم ير شيئاً أنجع* له من أن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو ، ويحسن إليها بإعداد الغذاء الذي يصلح لها ، حتى يتأتى له الركوب عليها ومطاردة سائر الأصناف بها . وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحمر وحشية، فاتخذ منها ما يصلح له ، وراضها حتى كمل له بها غرضه ، وعمل عليها من الشرك والجلود أمثال الشكائم والسروج فتأتى له بذلك ما أمله من طرد الحيوانات التي صعبت عليه الحيلة في أخذها .

وإنما تفنن في هذه الأمور كلها في وقت اشتغاله التشريح ، وشهوته في وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان ، وبماذا تختلف ، وذلك في المدة التي حددنا منتهاها بأحد وعشرين عاماً .

* - في بعض الطبعات : أنجح .

٥

ثم إنه بعد ذلك أخذ في مآخذ أخر من النظر ، فتصفح جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد : من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد ، والدخان واللهيب والجمر ، فرأى لها أوصافاً كثيرة وأفعالاً مختلفة ، وحركات متفقة ومتضادة ، وأنعم النظر في ذلك والتثبت ، فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ، وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة ومتكثرة فكان تارة ينظر خصائص الأشياء وما يتفرد به بعضها عن بعض ، فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر ، وينتشر له الوجود انتشاراً لا يضبط .

* * *

وكانت تتكثر عنده أيضاً ذاته ، لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه ، وأن كل واحد منها منفرد بفعل وصفة تخصه ، وكان ينظر

كل عضو منها فيرى أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جداً ، فيحكم على ذاته بالكثرة ، وكذلك على ذات كل شيء . ثم كان يرجع إلى نظر آخر من طريق ثان ، فيرى أن أعضاءه ، وإن كانت كثيرة فهي متصلة كلها بعضها ببعض ، لا انفصال بينها بوجه ، فهي في حكم الواحد ، وأنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها ، وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيواني ، الذي انتهى إليه نظره أولاً ، وأن ذلك الروح واحد في ذاته ، وهو حقيقة الذات ، وسائر الأعضاء كلها كالآلات ، فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق .

* * *

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان ، فيرى كل شخص منها واحداً بهذا النوع من النظر . ثم كان ينظر إلى نوع منها : كالظباء والخيل والحمر وأصناف الطير صنفاً صنفاً ، فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً في الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع، ولا يرى بينها اختلافاً إلا في أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتفقت فيه . وكان يحكم بأن الروح الذي لجميع ذلك النوع شيء واحد ، وأنه لم يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة ، وأنه لو أمكن أن يجمع جميع الذي افترق في تلك القلوب منه ويجعل في وعاء واحد ، لكان كله شيئاً واحداً ، بمنزلة ماء واحد ، أو شراب واحد ، يفرق على أوان كثيرة ، ثم يجمع بعد ذلك . فهو في حالتي تفريقه وجمعه

شيء واحد ، إنما عرض له التكثر بوجه ما ، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحداً ، ويجعل كثرة أشخاصه بمنزلة كثيرة أعضاء الشخص الواحد ، التي لم تكن كثرة في الحقيقة .

* * *

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في أنها تحس ، وتغتذي ، وتتحرك بالإرادة إلى أي جهة شاءت ، وكان قد علم أن هذه الأفعال هي أخص أفعال الروح الحيواني ، وأن سائر الأشياء التي تختلف بها بعد هذا الاتفاق ، ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيواني . فظهر له بهذا التأمل ، أن الروح الحيواني الذي لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة ، وإن كان فيه اختلاف يسير ، اختص به نوع دون نوع : بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة ، بعضه أبرد من بعض. وهو في أصله واحد وكل ما كان في طبقة واحدة من البرودة ، فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيواني بنوع واحد ، وإن عرض له التكثر بوجه ما . فكان يرى جنس الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر .

ثم كان يرجع إلى أنواع النبات على اختلافها . فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً في الأغصان ، والورق ، والزهر والثمر ، والأفعال ؛ فكان يقيسها بالحيوان ، ويعلم أن لها شيئاً واحداً اشتركت

فيه : هو لها بمنزلة الروح للحيوان وأنها بذلك الشيء واحد . وكذلك كان ينظر إلى جنس النبات كله، فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق فعله في أنه يتغذى وينمو .

* * *

ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس النبات، فيراهما جميعاً متفقين في الاغتذاء والنمو ، إلا أن الحيوان يزيد على النبات ، بفضل الحس والإدراك والتحرك ؛ وربما ظهر في النبات شيء شبيه به ، مثل تحول وجوه الزهر إلى جهة الشمس ، وتحرك عروقه إلى جهة الغذاء، وأشباه ذلك ، فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شيء واحد ، بسبب شيء واحد مشترك بينهما ، هو في أحدهما أتم وأكمل ، وفي الآخر قد عاقه عائق ما ، وأن ذلك بمنزلة ماء واحد قسم بقسمين ، أحدهما جامد والآخر سيال ، فيتحد عنده النبات والحيوان .

* * *

ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تغتذي ولا تنمو ، من الحجارة، والتراب ، والماء ، والهواء ، واللهب ، فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق وأنها لا تختلف، إلا أن بعضها ذو لون وبعضها لا لون له وبعضها حار وبعضها بارد ، ونحو ذلك من الاختلافات وكان يرى أن الحار منها يصير بارداً ، والبارد يصير حاراً ، وكان يرى الماء يصير

بخاراً والبخار ماء ، والأشياء المحترقة تصير جمراً ، ورماداً ، ولهيباً ، ودخاناً ، والدخان إذا وافق في صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية ، فيظهر له بهذا التامل ، أن جميعها شيء واحد في الحقيقة ، وإن لحقتها الكثرة بوجه ما ، فذلك مثل ما لحقت الكثرة للحيوان والنبات .

* * *

ثم ينظر إلى الشيء الذي اتحد به عنده النبات والحيوان ، فيرى أنه جسم ما مثل هذه الأجسام : له طول وعرض وعمق، وهو إما حار وإما بارد ، كواحد من هذه الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى ، وإنما خالفها بأفعاله التي تظهر عنه بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير ، ولعل تلك الأفعال ليست ذاتية ، وإنما تسري إليه من شيء آخر ولو سرت إلى هذه الأجسام الأخر ، لكانت مثله ، فكان ينظر إليه بذاته مجرداً عن هذه الأفعال ، التي تظهر ببادىء الرأي ، أنها صادرة عنه ، فكان يرى أنه ليس إلا جسماً من هذه الأجسام ، فيظهر له بهذا التامل ، أن الأجسام كلها شيء واحد : حيها وجمادها ، متحركها وساكنها ، إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالاً بآلات ، ولا يدري هل تلك الأفعال ذاتية لها ، أو سارية إليها من غيرها . وكان في هذه الحال لا يرى شيئاً غير الأجسام فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئاً واحداً ، وبالنظر

الأول يرى الوجود كثرة لا تنحصر ولا تتناهى . وبقي بحكم هذه الحالة مدة .

* * *

ثم إنه تأمل جميع الأجسام حيّها وجمادها . وهي التي هي عنده تارة شيء واحد وتارة كثيرة كثرة لا نهاية لها ، فرأى أن كل واحد منها ، لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يتحرك إلى جهة العلو مثل الدخان واللهيب والهواء ، إذا حصل تحت الماء وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة ، وهي جهة السفل ، مثل الماء ، وأجزاء الأرض ، وأجزاء الحيوان والنبات ، وأن كل جسم من هذه الأجسام لن يعرى عن إحدى



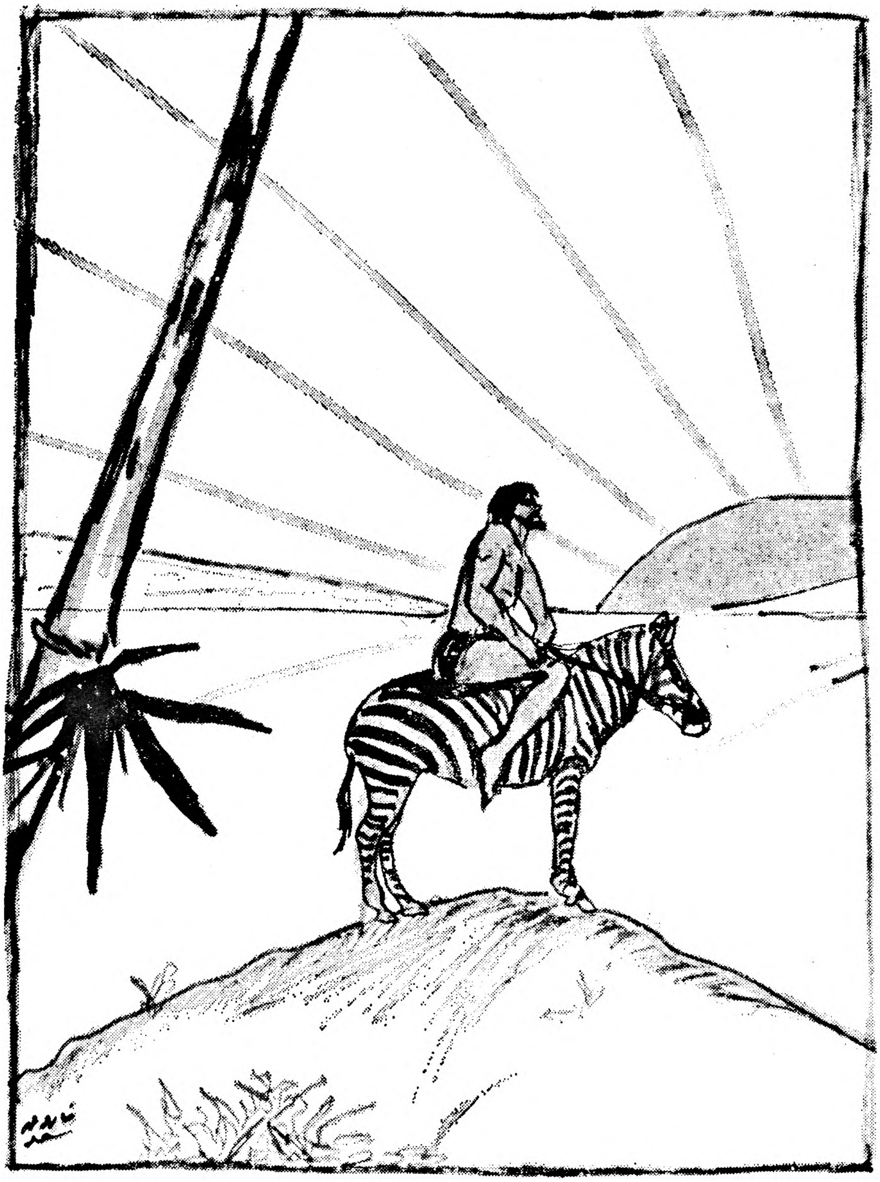
« وبقي على ذلك برهة من الزمان .. يتطلب هل يرى أو يجد لنفسه شبيهاً حسبما يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات فلا يجد شيئاً من ذلك».

هاتين الحركتين وأنه لا يسكن إلا إذا منعه مانع يعوقه عن طريقه ، مثل الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلباً ، فلا يمكن أن يخرقه ، ولو أمكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر ، ولذلك إذا رفعته ، وجدته يتحامل عليك بميله إلى جهة السفل ، طالباً للنزول . وكذلك الدخان في صعوده ، لا ينثني إلا أن يصادف قبة صلبة تحبسه ، فحينئذ ينعطف يميناً وشمالاً ثم إذا تخلص من تلك القبة ، خرق الهواء صاعداً لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسه .

وكان يرى أن الهواء اذا ملىء به زق جلد ، وربط ثم غوص تحت الماء طلب الصعود وتحامل على من يمسكه تحت الماء ، ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافي موضع الهواء ، وذلك بخروجه من تحت الماء فحينئذ يسكن ويزول عنه ذلك التحامل والميل إلى جهة العلو الذي كان يوجد منه قبل ذلك .

ونظر هل يجد جسماً يعرى عن إحدى هاتين الحركتين أو الميل إلى احداهما في وقت ما ؟ فلم يجد ذلك في الأجسام التي لديه ، وإنما طلب ذلك ، لأنه طمع أن يجده ، فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم ، دون أن يقترن به وصف من الأوصاف ، التي هي منشأ التكثر .

فلما أعياه ذلك ونظر إلى الأجسام التي هي أقل الأجسام حملاً للأوصاف فلم يرها تعرى عن أحد هذين الوصفين بوجه ، وهما اللذان يعبر عنهما بالثقل والخفة فنظر إلى الثقل والخفة ، هل هما للجسم من حيث هو جسم ؟ أو هما لمعنى زائد على الجسمية ؟ فظهر له أنهما لمعنى زائد على الجسمية لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم ، لما وجد جسم إلا وهما له . ونحن نجد الثقيل لا توجد فيه الخفة ، والخفيف لا يوجد فيه الثقل ، وهما لا محالة جسمان ولكل واحد منهما معنى منفرد به عن الآخر زائد على جسميته . وذلك المعنى ، الذي به غاير كل واحد منهما الآخر ، ولولا ذلك لكانا شيئاً واحداً من جميع الوجوه [٥١] .



« وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحمر وحشية ، فاتخذ منها ما يصلح له وراضها حتى كمل له بها غرضه ، وعمل عليها من الشرك والجلود أمثال الشكائم والسروج . . »

فتبين له أن حقيقة كل واحد من الثقيل والخفيف ، مركبة من معنيين: أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهما جميعاً ، وهو معنى الجسمية؛ والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما على الآخر ، وهما إما الثقل في أحدهما ، وإما الخفة في الآخر ، المقترنان بمعنى الجسمية ، أي المعنى الذي يحرك أحدهما علواً ، والآخر سفلاً .

وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء ، فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منها مركبة من معنى الجسمية ، ومن شيء آخر زائد على الجسمية : إما واحد ، وإما أكثر من واحد ؛ فلاحت له صور الأجسام على اختلافها وهو أول ما لاح له من العالم الروحاني ، إذ هي صور لا تدرك بالحس ، وإنما تدرك بضرب ما من النظر العقلي . ولاح له في جملة ما لاح من ذلك ، أن الروح الحيواني الذي مسكنه القلب ـ وهو الذي تقدم شرحه أولاً ـ لا بد له أيضاً من معنى زائد على جسميته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة ، التي تختص به من ضروب الإحساسات ، وفنون الإدراكات وأصناف الحركات ، وذلك المعنى هو صورته وفصله الذي انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو الذي يعبر عنه النظار بالنفس الحيوانية .

وكذلك أيضاً للشيء الذي يقوم للنبات مقام الحار الغريزي للحيوان، شيء يخصه هو صورته ، وهو الذي يعبر عنه النظار بالنفس النباتية . وكذلك لجميع أجسام الجمادات : وهي ما عدا الحيوان والنبات مما في عالم الكون والفساد شيء يخصها به ، يفعل كل واحد منها فعله الذي يختص به مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات

المحسوسة عنها ، وذلك الشيء هو صورة كل واحد منها ، وهو الذي يعبر النظار عنه بالطبيعة .

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيواني ، الذي كان تشوقه إليه أبداً ، مركبة من معنى الجسمية ، ومن معنى آخر زائد على الجسمية ، وأن معنى هذه الجسمية مشترك ، ولسائر الأجسام ، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده ، هـان عنده معنى الجسمية فاطرحه ، وتعلق فكره بالمعنى الثاني ، وهو الذي يعبر عنه بالنفس ؛ فتشوق إلى التحقق به فالتزم الفكرة فيه ، وجعل مبدأ النظر في ذلك تصفح الأجسام كلها ، لا من جهة ما هي أجسام ، بل من جهة ما هي ذوات صور تلزم عنها خواص ، ينفصل بها بعضها عن بعض . فتتبع ذلك وحصره في نفسه ، فرأى جملة من الأجسام ، تشترك في صورة ما يصدر عنها فعل ما ، أو أفعال ما ، ورأى فريقاً من تلك الجملة ، مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة ، يزيد عليها بصورة أخرى، يصدر عنها أفعال ما ، ورأى طائفة من ذلك الفريق ، مع أنها تشارك الفريق في الصورة الأولى والثانية ، تزيد عليه بصورة ثالثة ، تصدر عنهـا أفعال ما خاصة بها . مثال ذلك : أن الأجسام الأرضية ، مثل التراب والحجارة والمعادن والنبات والحيوان ، وسائر الأجسام الثقيلة ، هي جملة واحدة تشترك في صورة واحدة تصدر عنها الحركة إلى أسفل ، ما لم يعقها عائق عن النزول : ومتى تحركت إلى جهة العلو بالقسر ثم تركت ، تحركت بصورتها إلى أسفل . وفريق من هذه الجملة ، وهو

النبات والحيوان ، مع مشاركة الجملة المتقدمة في تلك الصورة ، يزيد عليها صورة أخرى ، يصدر عنها التغذي والنمو .

والتغذي : هو أن يخلف المتغذي ، بدل ما تحلل منه ، بأن يحيل إلى التشبه بجوهره مادة قريبة منه ، يجتذبها إلى نفسه .

والنمو : هو الحركة في الأقطار الثلاثة ، على نسبة محفوظة في الطول والعرض والعمق .

فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان ، وهما لا محالة صادران عن صورة مشتركة لهما ، وهي المعبر عنها بالنفس النباتية .

وطائفة من هذا الفريق ، وهو الحيوان خاصة ، مع مشاركته الفريق المتقدم في الصورة الأولى والثانية ، تزيد عليه بصورة ثالثة ، يصدر عنها الحس والتنقل من حين إلى آخر .

ورأى أيضاً كل نوع من أنواع الحيوان ، له خاصية ينحاز بها عن سائر الأنواع، وينفصل بها متميزاً عنها. فعلم أن ذلك صادر عن صورة له تخصه هي زائدة عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان ، وكذلك لكل واحد من أنواع النبات مثل ذلك . فتبين له أن الأجسام المحسوسة التي في عالم الكون والفساد ، بعضها تلتئم حقيقته من معان كثيرة ، زائدة على معنى الجسمية ، وبعضها من معان أقل؛ وعلم أن معرفة الأقل أسهل من معرفة الأكثر؛ فطلب أولاً الوقوف على حقيقة

الشيء الذي تلتئم حقيقته من أقل الأشياء، ورأى أن الحيوان والنبات، لا تلتئم حقائقها إلا من معان كثيرة ، لتفنن أفعالها ، فأخر التفكر في صورهما . وكذلك رأى أن أجزاء الأرض بعضها أبسط من بعض ، فقصد منها إلى أبسط ما قدر عليه وكذلك رأى أن الماء شيء قليل التركيب ، لقلة ما يصدر عن صورته من الأفعال ، وكذلك رأى النار والهواء .

وكان قد سبق إلى ظنه أولاً ، أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض ، وأن لها شيئاً واحداً تشترك فيه ، وهو معنى الجسمية ، وأن ذلك الشيء ينبغي أن يكون خلواً من المعاني التي تميز بها كل واحد من هذه الأربعة عن الآخر ، فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل، ولا أن يكون حاراً ولا أن يكون بارداً ، ولا أن يكون رطباً ، ولا يابساً ، لأن كل واحد من هذه الأوصاف ، لا يعم جميع الأجسام ، فليست إذن للجسم بما هو جسم . فإذا أمكن وجود جسم لا صورة فيه زائدة على الجسمية ، فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات ، ولا يمكن أن تكون فيه صفة إلا وهي تعم سائر الأجسام المتصورة ، بضروب الصور .

* * *

فنظر هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام : حيها وجمادها ، فلم يجد شيئاً يعم الأجسام كلها . إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة ، التي يعبر عنها بالطول ، والعرض ، والعمق ، فعلم

أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم ، لكنه لم يتأت له بالحس وجود جسم بهذه الصفة وحدها ، حتى لا يكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور ويكون بالجملة خلواً من سائر الصور .

ثم تفكر في هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة ، هل هو معنى الجسم بعينه ، وليس ثم معنى آخر أو ليس الأمر كذلك ، فرأى أن وراء هذا الامتداد معنى آخر ، هو الذي يوجد فيه هذا الامتداد ، وأن الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه كما أن ذلك الشيء الممتد ، لا يمكن أن يقوم دون امتداد .

واعتبر ذلك ببعض هذه الأجسام المحسوسة ذوات الصور ، كالطين مثلاً ، فرأى أنه إذا عمل منه شكل ما كالكرة مثلاً ، كان له طول وعرض وعمق على قدر ما . ثم إن تلك الكرة بعينها لو أخذت وردت إلى شكل مكعب أو بيضي ، لتبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق ، وصارت على قدر آخر . غير الذي كانت عليه ، والطين واحد بعينه لم يتبدل ، غير أنه لا بد له من طول وعرض وعمق على أي قدر كان ، ولا يمكن أن يعرى عنها ؛ غير أنها لتعاقبها عليه ، تبين له أنها معنى على حياله؛ ولكونه لا يعرى بالجملة عنها، تبين له أنها من حقيقته.

فلاح له بهذا الاعتبار ، أن الجسم ، بما هو جسم ، مركب على الحقيقة من معنيين :

أحدهما : يقوم منه مقام الطين للكرة في هذا المثال .

والآخر : يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها ، أو المكعب ، أو أي شكل كان له . وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنين ، وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر . ولكن الذي يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة ، وهو معنى الامتداد يشبه الصورة التي لسائر الأجسام ذوات الصور ، والذي يثبت على حال واحدة ، وهو الذي ينزل منزلة الطين في المثال المتقدم ، يشبه معنى الجسمية التي لسائر الأجسام ذوات الصور . وهذا الشيء الذي هو بمنزلة الطين في هذا المثال هو الذي يسميه النظار المادة والهيولى وهي عارية عن الصورة جملة .

فلما انتهى نظره إلى هذا الحد ، وفارق المحسوس بعض مفارقة ، وأشرف على تخوم العالم العقلي ، استوحش وحن إلى ما ألفه من عالم الحس ، فتقهقر قليلاً وترك الجسم على الإطلاق ، إذ هو أمر لا يدركه الحس ، ولا يقدر على تناوله . فأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التي شاهدها ، وهي تلك الأربعة التي كان قد وقف نظره عليها .

فأول ما نظر إلى الماء فرأى أنه إذا خلي وما تقتضيه صورته ، ظهر منه برد محسوس ، وطلب النزول إلى أسفل فإذا سخن إما بالنار وإما بحرارة الشمس ، زال عنه البرد أولاً وبقي فيه طلب النزول ، فإذا أفرط عليه بالتسخين ، زال عنه طلب النزول إلى أسفل . وصار يطلب الصعود إلى فوق . فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا أبداً يصدران عن صورته ، ولم يعرف من صورته أكثر من صدور هذين الفعلين عنها . فلما زال هذان الفعلان بطل حكم الصورة ، فزالت الصورة المائية عن ذلك الجسم عندما ظهرت منه أفعال من شأنها أن تصدر عن صورة أخرى ، وحدثت له صورة أخرى، بعد أن لم تكن، وصدر عنه بها أفعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته الأولى .

فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث . فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار ، فاعل للصورة ، ارتساماً على العموم دون تفصيل .

ثم إنه تتبع الصور التي كان قد عاينها قبل ذلك ، صورة صورة ، فرأى أنها كلها حادثة، وأنها لا بد لها من فاعل. ثم إنه نظر إلى ذوات، الصور ، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل ، مثل الماء ، فإنه إذا أفرط عليه التسخين ، استعد للحركة إلى فوق وصلح لها. فذلك الاستعداد هو صورته ، إذ ليس ها هنا إلا جسم وأشياء تحس عنه ، بعد أن لم تكن ؛ فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض ، هو استعداده بصورته ، ولاح له مثل ذلك في جميع الصور ، فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ، ليست في الحقيقة لها ، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها ؛ وهذا المعنى الذي لاح له ، هو قول رسول الله عليه الصلاة والسلام : « كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به »[٤٠] وفي محكم التنزيل : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ؛ وما رميت إذا رميت ، ولكن الله رمى ! »[٤١] .

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ، ما لاح على الإجمال دون تفصيل ، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل ، ولأنه لم يكن بعد فارق عالم الحس ، جعل يطلب هذا الفاعل على جهة المحسوسات ، وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو كثير ؟ فتصفح جميع الأجسام التي لديه ، وهي التي كانت فكرته أبداً فيها ، فرآها كلها تتكون تارة وتفسد

أخرى ، وما لم يقف على فساد جملته ، وقف على فساد أجزائه مثل الماء والأرض ، فإنه رأى أجزاءهما تفسد بالنار ، وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد ، حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماء .

وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه ، ولم ير منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار ، فاطرحها كلها وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية .

وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه ، وذلك ثمانية وعشرون عاماً .

٦

فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام ، لأنهـــا ممتدة في الأقطار الثلاثة : الطول ، العرض ، والعمق ؛ لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة ، وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة ، فهو جسم ؛ فهي إذن كلها أجسام .

* * *

ثم تفكر هل هي ممتدة إلى غير نهـــاية ، وذاهبة أبداً في الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية ، أو هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها ، ولا يمكن أن يكون وراءها شيء من الامتداد ؟ فتحير بعد ذلك بعض حيرة . ثم إنه بقوة فطرته ، وذكاء خاطره ، رأى أن جسماً لا نهاية له أمر باطل ، وشيء لا يمكن ، ومعنى لا يعقل، وتقوى هذا الحكم عنده بحجج كثيرة ، سنحت له بينه وبين نفسه وذلك أنه قال : أما هذا الجسم السماوي فهو متناه من الجهة التي تليني والناحية التي وقع عليها حسي ، فهذا لا أشك فيه لأنني أدركه ببصري ، وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة ، وهي التي يداخلني فيها الشك ، فإني أيضاً

أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهـــاية ، لأني إن تخيلت أن خطين اثنين ، يبتدئان من هذه الجهة المتناهية ، ويمران في سمك الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم ، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين ، قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي ، ثم أخذ ما بقي منه شيء وأطبق الخط المقطوع منه على الخط الذي لم يقطع منه شيء ، وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التي يقال إنها غير متناهية ، فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر ، فيكون الذي قطع منه جزء مساوياً للذي لم يقطع منه شيء وهو محـال ، كما أن



ثم تفكر ...

الكل مثل الجزء محال ؛ وإما أن لا يمتد الناقص معه أبداً ، بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه ، فيكون متناهياً ، فإذا رد عليه القدر الذي قطع منه أولاً ، وقد كان متناهياً ، صار كله أيضاً متناهياً، وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذي يقطع منه شيء ، ولا يفضل عليه فيكون إذن مثله وهو متناه ، فذلك أيضاً متناه . فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناه ، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط ، فكل جسم متناه . فإذا فرضنا أن جسماً غير متناه ، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً .

* * *

فلما صح عنده بفطرته الفائقة التي تنبهت لمثل هذه الحجة ، أن أن جسم السماء متناه ، أراد أن يعرف على أي شكل هو ، وكيفية انقطاعه بالسطوح التي تحده .

فنظر أولاً إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب ، فرآها كلها تطلع من جهة المشرق ، وتغرب من جهة المغرب، فما كان يمر على سمت رأسه ، رآه يقطع دائرة عظمى ، وما مال عن سمت رأسه إلى الشمال أو إلى الجنوب، رآه يقطع دائرة أصغر من تلك. وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين، كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب. حتى كانت أصغر الدوائر التي تتحرك عليها الكواكب ، دائرتين اثنتين : إحداهما حول القطب الجنوبي ، وهي مدار سهيل ، والأخرى حول القطب الشمالي، وهي مدار الفرقدين. ولما كان مسكنه على خط الاستواء

الذي وصفناه أولاً ، كانت هذه الدوائر كلها على سطح أفقه . ومتشابهة الأحوال في الجنوب والشمال وكان القطبان معاً ظاهرين له ، وكان يترقب إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة ، وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة ، وكان طلوعهما معاً ، فكان يرى غروبهما معاً .

واطّرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الأوقات ، فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة ، وقوّى ذلك في اعتقاده ، ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق ، بعد مغيبها بالمغرب ، وما رآه أيضاً من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها ، وأنها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة في بعض الأوقات ، أقرب إلى بصره منها في وقت آخر ، ولو كانت كذلك ، لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره فيراها في حال القرب أعظم مما يراها في حال البعد ، لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول . فلما لم يكن شيء من ذلك ؛ تحقق عنده كروية الشكل .

وما زال يتصفح حركة القمر ، فيراها آخذة من المغرب إلى المشرق وحركات الكواكب السيارة كذلك ، حتى تبين له قدر كبير من علم الهيئة ، وظهر له أن حركاتها لا تكون إلا بأفلاك كثيرة ، كلها مضمنة في فلك واحد ، هو أعلاها . وهو الذي يحرك الكل من المشرق إلى المغرب في اليوم والليلة . وشرح كيفية انتقاله[٤٢] .ومعرفة ذلك يطول ؛ وهو مثبت في الكتب ، ولا يحتاج منه في غرضنا إلا للقدر الذي أوردناه .

فلما انتهى إلى هذه المعرفة ، ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه ، كشيء واحد متصل بعضه ببعض ، وأن جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولاً : كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها ، هي كلها في ضمنه وغير خارجة عنه ، وأنه كله أشبه شيء بشخص من أشخاص الحيوان ؛ وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان ؛ وما فيه من ضروب الأفلاك ، المتصل بعضها ببعض ، هي بمنزلة أعضاء الحيوان ؛ وما في داخله من الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات ، التي كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان ، كما يتكون في العالم الأكبر .

* * *

فلما تبين له أنه كله* كشخص واحد في الحقيقة ، واتحدت عنده أجزاؤه الكثيرة بنوع من النظر الذي اتحدت به عنده الأجسام التي في عالم الكون والفساد ، تفكر في العالم بجملته ، هل هو شيء حدث بعد إن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أو هو أمر كان موجوداً

* — في بعض الطبعات : كلها .

فيما سلف ، ولم يسبقـــه العدم بوجه من الوجوه ؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر .

وذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقـــاد القدم ، اعترضته عوارض كثيرة ، من استحالة وجود ما لا نهاية له ، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له وكذلك أيضاً كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ، فهو لا يمكن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث ، فهو أيضاً محدث .

وإذا أزمع على اعتقـــاد الحدوث ، اعترضته عوارض أخرى ، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه ، بعد أن لم يكن لا يفهم إلا على أن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه ، فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان .

وكذلك أيضاً كان يقول : « إذا كان حادثاً، فلا بد له من محدث، وهذا المحدث الذي أحدثه ، لِمَ أحدثـــه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ، ألطارىءٍ طرأ عليه ولا شيء هناك غيره ، أم لتغير حدث في ذاته ؟ فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغير ؟ »

وما زال يتفكر في ذلك عـدة سنين . فتتعـارض عنده الحجج ، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر .

* * *

فلما أعياه ذلك ، جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين ، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً . فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم ، فاللازم عن ذلك ضرورة ، أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود ، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس ، لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام،ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم، وكان حادثاً واحتاج إلى محدث ، ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً، لاحتاج إلى محدث ثالث، والثالث إلى رابع، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية وهو باطل. فإذن لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم ، وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس سبيل ، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام ، أو ما يلحق الأجسام ، وإذا لا يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل، لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها، وإذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه ، وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق ، وهو منزه عن ذلك، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام . وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به « ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير ؟ »(٤٣) .

ورأى أيضاً أنه إن اعتقد قدم العالم ، وأن العدم لم يسبقه ، وأنه لم يزل كما هو، فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة

الابتداء ، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه ، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، والمحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام ــ إما جسم المتحرك نفسه ، وإما جسم آخر خارج عنه ــ وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم . وكل قوة سارية في جسم وشائعة فيه ، فإنها تنقسم بانقسامه ، وتتضاعف بتضاعفه ، مثل الثقل في الحجر مثلاً . المحرك إلى أسفل . فإنه إن قسم الحجر نصفين . وإن زيد عليه آخر مثله ، زاد في الثقل آخر مثله ، فإن أمكن أن يتزايد الحجر إلى غير نهاية ، كان تزايد هذا الثقل إلى غير نهاية ، وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم ووقف ، وصل الثقل إلى ذلك الحد ووقف ، لكنه قد تبرهن أن كل جسم فإنه لا محالة متناه ، فإذن كل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية . فإن وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية له ، فهي قوة ليست في جسم ، وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع ، إذ فرضناه قديماً لا ابتداء له ، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركت ليست في جسمه ، ولا في جسم خارج عنه .

فهي إذن لشيء بريء عن الأجسام ، غير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية ، وقد كان لاح له في نظره الأول في عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود كل جسم ، إنما هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات ، وأن وجوده الذي له من جهة مادته

وجود ضعيف لا يكاد يدرك ؛ فإن وجود العالم كله إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة، وعن صفات الأجسام، المنزه عن أن يدركه حس ، أو يتطرق إليه خيال ، سبحانه ، وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها ، فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور ولا قصور ، فهو لا محالة قادر عليها وعالم بها .

فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول ، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه ، وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، إذ : الاتصال ، والانفصال ، والدخول ، هي كلها من صفات الأجسام ، وهو منزه عنها .

* * *

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة ، إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها، وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيء منها إلا به فهو إذن علة لها ، وهي معلومة له ، سواء كانت محدثة الوجود ، بعد أن سبقها العدم ، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ، ولم يسبقها العدم قط ، فإنها على كلا الحالتين معلولة ، ومفتقرة إلى الفاعل ، متعلقة الوجود به ، ولولا دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد ، ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو

في ذاته غني عنها وبريء منها ! وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته غير متناهية ، وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ، ولو بعض تعلق ، هو متناه منقطع .

فإذن العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب ، وما بينها ، وما فوقها ، وما تحتها ، فعله وخلقه ، ومتأخر عنه بالذات ، وإن كانت غير متأخرة بالزمان .

كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ، ثم حركت يدك ، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك ، حركة متأخرة عن حركة يدك ، تأخراً بالذات ؛ وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداؤهما معاً ، فكذلك العالم كله ، معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون »[٤٤] .

فلما رأى أن جميع الموجودات فعله ، تصفحها من بعد ذا تصفحاً على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها ؛ والتعجب من غريب صنعته ، ولطيف حكمته ، ودقيق علمه فتبين له في أقل الأشياء الموجودة ، فضلاً عن أكثرها من آثار الحكمة ، وبدائع الصنعة ، ما قضى منه كل العجب ، وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال « لا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر »[٤٥] .

* * *

ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان ، كيف « أعطى كل شيء خلقه ، ثم هداه »[٤٦] لاستعماله ، فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصود بها ، لما انتفع بها الحيوان ، وكانت كلاً عليه ، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء ، وأرحم الرحماء .

* * *

ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن ، أو بهاء ، أو كمال ، أو قوة ، أو فضيلة من الفضائل ــ أي فضيلة كانت ــ تفكر وعلم أنها

من فيض ذلك الفاعل المختار - جلّ جلاله - ومن جوده، ومن فعله، فعلم أن الذي هو في ذاته أعظم منها ، وأكمل ، وأتم وأحسن ، وأبهى وأجمل وأدوم ، وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك . فما زال يتتبع صفات الكمال كلها ، فيراها له وصادرة عنه ، ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه .

وتتبع صفات النقص كلها فرآه بريئاً منها ، ومنزهاً عنها ؛ وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض ، أو ما يتعلق بالعدم ؟ وكيف يكون العدم تعلق أو تلبس ، بمن هو الموجود المحض ، الواجب الوجود بذاته ، المعطي لكل ذي وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو : فهو الوجود ، وهو الكمال ، وهو التمام ، وهو الحسن ، وهو البهاء ، وهو القدرة ، وهو العلم ، وهو هو ، و « كل شيء هالك إلا وجهه »[٤٧] .

* * *

فانتهت به المعرفة إلى هذا الحد ، على رأس خمسة أسابيع من منشئه ، وذلك خمسة وثلاثون عاماً ، وقد رسخ في قلبه من أمر هذا الفاعل ، ما شغله عن الفكرة في كل شيء إلا فيه ، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء ، إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، من حينه ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع ، حتى اشتد شوقه إليه ، وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس ، وتعلق بالعالم الأرفع المعقول .

٧

فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده ، وهو سبب لوجود جميع الأشياء ، أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم ، وبأي قوة أدرك هذا الموجود : فتصفح حواسه كلها وهي : السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس ، فرأى أنها كلها لا تدرك شيئاً إلا جسماً ، أو ما هو في جسم ، وذلك أن السمع إنما يدرك المسموعات ، وهي ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام ، والبصر إنما يدرك الألوان ، والشم يدرك الروائح ، والذوق يدرك الطعوم ، واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين ، والخشونة والملاسة، وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق ؛ وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام ، وليس لهذه الحواس إدراك شيء سواها ، وذلك لأنها قوى شائعة في الأجسام ، ومنقسمة بانقسامها ، فهي لذلك لا تدرك إلا جسماً منقسماً، لأن هذه القوة إذا كانت شائعة في شيء منقسم ، فلا محالة أنها إذا أدركت شيئاً من الأشياء ، فإنه ينقسم بانقسامها ؛ فإذن كل قوة في جسم ، فإنها لا محالة لا تدرك إلا جسماً أو ما هو جسم[٤٨] .

وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود ، بريء من صفات الأجسام من جميع الجهات ، فإذن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة في جسم، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام ، ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها ، ولا متصل بها ولا منفصل عنها . وقد كان تبين له أنه أدركه بذاته ، ورسخت المعرفة به عنده، فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني ، ولا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام ، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية فإنها ليست حقيقة ذاته ، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود .

فلما علم أن ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ، ويحيط بها أديمه ، هان عنده بالجملة جسمه ، وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة ، التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود ، ونظر في ذاته تلك الشريفة ، هل يمكن أن تبيد أو تفسد وتضمحل ، أو هي دائمة البقاء ؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة وتلبس أخرى ، مثل الماء إذا صار هواء ، والهواء إذا صار ماء ، والنبات إذا صار تراباً أو رماداً ، والتراب إذا صار نباتاً ، فهذا هو معنى الفساد . وأما الشيء الذي ليس بجسم ، ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم ، وهو منزه بالجملة عن الجسمانية، فلا يتصور فساده البتة .

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها ، أراد أن يعلم كيف يكون حالها إذا أطرحت البدن وتخلّت عنه ، وقد كان تبين له أنها لا تطرحه إلا إذا لم يصلح آلة لها ، فتصفح جميع القوى المدركة ، فرأى أن كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوة ، وتارة تكون مدركة بالفعل : مثل العين في حال تغميضها أو إعراضها عن البصر ، فإنها تكون مدركة بالقوة — ومعنى مدركة بالقوة أنها لا تدرك الآن وتدرك في المستقبل — وفي حال فتحها واستقبالها المبصر ، تكون مدركة بالفعل — ومعنى مدركة بالفعل أنها الآن تدرك — وكذلك كل واحدة من هذه القوى تكون مدركة بالقوة وتكون بالفعل ، وكل واحدة من هذه القوى إن كانت لم تدرك قط بالفعل ، فهي ما دامت بالقوة لا تتشوق إلى إدراك الشيء المخصوص بها ، لأنها لم تتعرف به بعد ، مثل من خلق مكفوف البصر ؛ وإن كانت قد أدركت بالفعل تارة ، ثم صارت بالقوة، فإنها ما دامت بالقوة تشتاق إلى الإدراك بالفعل لأنها قد تعرفت إلى المدرك ، وتعلقت به ، وحنت إليه، مثل من كان بصيراً ثم عمي فإنه لا يزال يشتاق إلى المبصرات . وبحسب ما يكون الشيء المدرك أتم وأبهى وأحسن ، يكون الشوق إليه أكثر ؛ والتألم

لفقده أعظم ، ولذلك كان تألم من يفقد بصره بعد الرؤية أعظم من تألم من يفقد شمه ، إذ الأشياء التي يدركها البصر أتم وأحسن من التي يدركها الشم ، فإن كان في الأشياء شيء لا نهاية لكماله ، ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه ، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن ، وليس في الوجود كمال ، ولا حسن ، ولا بهاء ، ولا جمال إلا صادر من جهته ، وفائض من قبله ، فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به ، فلا محالة أنه ما دام فاقداً له ، يكون في آلام لا نهاية لها ، كما أن من كان مدركاً له على الدوام ، فإنه يكون في لذة لا انفصام لها ، وغبطة لا غاية وراءها ، وبهجه وسرور لا نهاية لهما .

وقد كان تبين له أن الموجود الواجب الوجود . متصف بأوصاف الكمال كلها ، ومنزه عن صفات النقص وبريء منها .

وتبين له أن الشيء الذي به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ، ولا يفسد لفسادها ؛ فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات ، المعدة لمثل هذا الإدراك ؛ فإنه إذا أطرح البدن بالموت ؛ فإما أن يكون قبل ذلك ـ في مدة تصريفه للبدن ـ لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ؛ ولا اتصل به ؛ ولا سمع عنه ؛ فهذا إذا فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده .

وأما جميع القوى الجسمانية ، فإنها تبطل ببطلان الجسم ؛ فلا تشتاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى ، ولا تحن إليها ، ولا تتألم

لفقدها . وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها : سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن . وأما أن يكون قبل ذلك ـ في مدة تصريفه للبدن ـ قد تعرف بهذا الموجود ، وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه ، حتى وافته منيته وهو على تلك الحال ، فيحرم المشاهدة ، وعنده الشوق إليها فيبقى في عذاب طويل ، وآلام لا نهاية لها . فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ، ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك ، وإما أن يبقى في آلامه بقاء سرمدياً ، بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية . وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود ، قبل أن يفارق البدن ، وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرض عنه حتى وافته منيته ، وهذا على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل . فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها ، وغبطة وسرور وفرح دائم ، لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب؛ ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التي هي ـ بالإضافة إلى تلك الحال ـ آلام وشرور وعوائق .

فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام، مشاهدة بالفعل أبداً ، حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته، وهو في حال المشاهدة بالفعل ، فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم[(٤٨)]

ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل ، حتى لا يقع منه إعراض فكان يلازم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة ، فما هو إلا أن يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات ، أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان ، أو يعترضه خيال من الخيالات ، أو يناله ألم في أحد أعضائه ، أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر ، أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله ؛ فتختل فكرته ، ويزول عما كان فيه ، ويتعذر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة ، إلا بعد جهد.

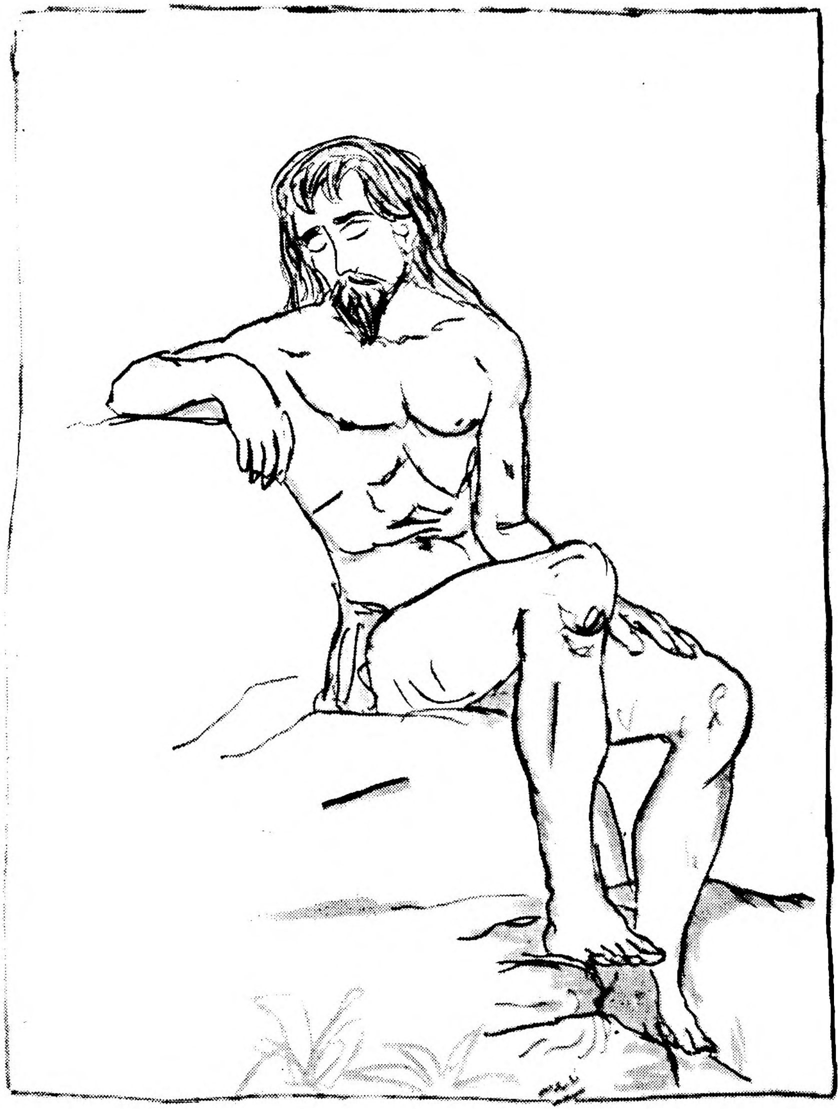
وكان يخاف أن تفجأه منيته وهو في حال الإعراض ، فيفضي إلى الشقاء الدائم ، وألم الحجاب . فساءه حاله ذلك ، وأعياه الدواء .

فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها ، وينظر أفعالها وما تسعى فيه ، لعله يتفطن في بعضها أنها شعرت بهذا الموجود ، وجعلت تسعى

نحوه ، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته . فرآها كلها إنما تسعى في تحصيل غذائها ، ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح ، والاستظلال والاستدفاء ، وتجد في ذلك ليلها ونهارها إلى حين مماتها وانقضاء مدتها . ولم ير شيئاً منها ينحرف عن هذا الرأي ، ولا يسعى لغيره في وقت من الأوقات ، فبان له بذلك أنها لم تشعر بذلك الموجود ولا اشتاقت إليه ، ولا تعرفت به بوجه من الوجوه ، وأنها كلها صائرة إلى العدم ، أو إلى حال شبيه بالعدم .

فلما حكم بذلك على الحيوان ، علم أن الحكم له على النبات أولى ، إذ ليس للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان . وإذا كان الأكمل إدراكاً لم يصل إلى هذه المعرفة ، فالأنقص إدراكاً أحرى أن لا يصل ، مع أنه رأى أيضاً أن أفعال النبات كلها لا تتعدى الغذاء والتوليد .

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلاك فرآها كلها منتظمة الحركات ، جارية على نسق ؛ ورآها شفافة ومضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد ، فحدس حدساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها ، تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود ، وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ، ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته ، هو ، العارفة ، وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات البريئة عن الجسمانية ، ويكون لمثله هو على ما به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة ، وأنه من جملة الأجسام الفاسدة ؟ ومع ما به من النقص ، فلم يعقه ذلك عن أن تكون ذاته بريئة عن الأجسام لا تفسد ، فتبين له بذلك أن



فكان يلازم الفكرة في ذلك الوجود

الأجسام السماوية أولى بذلك ، وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل ، لأن العوائق التي قطعت به هو عن دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة ، لا يوجد مثلها للأجسام السماوية .

ثم إنه تفكر : لم اختص هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذات التي أشبه بها الأجسام السماوية .

وقد كان تبين له أولاًمن أمر العناصر واستحالة بعضها إلى بعض ، وأنجميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صورته؛ بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبداً ، وأن أكثر هذه الأجسام مختلطة مركبة من أشياء متضادة ، ولذلك تؤول إلى الفساد ، وأنه لا يوجد منه شيء صرفاً ، وما كان منها قريباً من أن يكون صرفاً خالصاً لا شائبة فيه ، فهو بعيد عن الفساد جداً مثل الذهب والياقوت ، وأن الأجسام بسيطة صرفة ، ولذلك هي بعيدة عن الفساد ، والصور لا تتعاقب عليها .

وتبين له هنالك أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد ، منها ما تتقومحقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية - وهذه هي الاسطقسات الأربع - ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات . فما كان قوام حقيقته بصور أقل ، كانت أفعاله أقل ، وبعده عن الحياة أكثر ، فإن عدم الصورة جملة لم يكن فيه إلى الحياة طريق ، وصار في حال شبيه بالعدم ، وما كان قوام حقيقته

بصور أكثر ، كانت أفعاله أكثر ، ودخوله في حال الحياة أبلغ ؛ وإن كانت تلك الصورة بحيث لا سبيل إلى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة . فالشيء العديم للصورة جملة هو الهيولى والمادة ، ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم ، والشيء المتقوم بصورة واحدة هي الاسطقسات الأربع وهي في أول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة . وهذه الأسطقسات ضعيفة الحياة جداً ، إذ ليست تتحرك إلا حركة واحدة ، وإنما كانت ضعيفة الحياة لأن لكل واحد منها ضداً ظاهر العناد يخالفه في مقتضى طبيعته ، ويطلب أن يغير صورته . فوجوده لذلك غير متمكن ، وحياته ضعيفة ، والنبات أقوى حياة منه والحيوان أظهر حياة منه . وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد ، فلقوته فيه يغلب طبائع الأسطقسات الباقية ، ويبطل قواها ، ويصير ذلك المركب في حكم الأسطقس الغالب ، فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إلا شيئاً يسيراً ، كما أن ذلك الأسطقس لا يستأهل من الحياة إلا يسيراً ضعيفاً وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد منها ، فإن الأسطقسات تكون فيه متعادلة متكافئة ، فإذن لا يبطل أحدها قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته ، بل يفعل بعضها في بعض فعلاً متساوياً ، فلا يكون فعل أحد الأسطقسات أظهر فيه ، ولا يستولي عليه أحدها ، فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الأسطقسات،

فكأنه لا مضادة لصورته ، فيستأهل الحياة بذلك . ومتى زاد هـذا الاعتدال وكان أتم وأبعد من الانحراف ، كان بعده عن أن يوجد له ضد أكثر ، وكانت حياته أكمل .

ولما كان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب ، شديد الاعتدال ، لأنه ألطف من الأرض والماء وأغلظ من النار والهواء ، صار في حكم الوسطولم يضاده شيء من الأسطقسات مضادة بينة. فاستعد بذلك لصورة الحيوانية ، فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما في هـذه الأرواح الحيوانية مستعداً لأتم ما يكون من الحياة في عالم الكون والفساد ، وأن يكون ذلك الروح قريباً من أن يقال إنه لا ضد لصورته ، فيشبه لذلك هـذه الأجسام السماوية التي لا ضد لصورها ؛ ويكون روح ذلك الحيوان ، وكأنه وسط بالحقيقة بين الأسطقسات التي لا تتحرك إلى جهة العلو على الإطلاق ، ولا إلى جهة السفل ، بل لو أمكن أن يجعل في وسط المسافة التي بين المراكز وأعلى ما تنتهي إليه النار في جهة العلو ولم يطرأ عليه فساد ، لثبت هنـاك ولم يطلب الصعود ولا النزول . ولو تحرك في المكان ، لتحرك حول الوسط كما تتحرك الأجسام السماوية ، ولو تحرك في الوضع ، لتحرك على نفسه ، وكان كروي الشكل إذ لا يمكن غير ذلك ، فإذن هو شديد الشبه بالأجسام السماوية .

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ، ولم ير فيها ما يظن بـه أنـه

شعر بالموجود الواجب الوجود ، وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به ، قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح ، الشبيه بالأجسام السماوية وتبين لو أنه نوع مباين لسائر أنواع الحيوان ، وأنه إنما خلق لغاية أخرى ، وأعد لأمر عظيم ، لم يعد له شيء من أنواع الحيوان ، وكفى به شرفاً أن يكون أخس جزأيه ـ وهو الجسماني ـ أشبه الأشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد ، المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير . وأما أشرف جزأيه ، فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود ، وهذا الشيء العارف ، أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ، ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ، ولا يدرك بشيء من الحواس ، ولا يتخيل، ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه ، بل يتوصل إليه به ؛ فهو العارف والمعروف ، والمعرفة ؛ وهو العالم ، والمعلوم ، والعلم ؛ لا يتباين في شيء من ذلك ، إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها ، ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم !

فلما تبين له الوجه الذي اختص به من بين سائر أصناف الحيوان بمشابهة الأجسام السماوية ، رأى أن الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكي أفعالها ، ويتشبه بها جهده . وكذلك رأى أنه بجزئه الأشرف الذي به عرف الموجود الواجب الوجود ، فيه شبه ما منه من حيث هو منزه عن صفات الأجسام ، كما أن الواجب الوجود منزه عنها ، فرأى أيضاً أنه يجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاته لنفسه من أي وجه

أمكن ، وأن يتخلق بأخلاقه ويقتدي بأفعاله ، ويجد في تنفيذ إرادته، ويسلم الأمر له ، ويرضى بجميع حكمه ، رضى من قلبه ظاهراً وباطناً ، بحيث يسر به وإن كان مؤلماً لجسمه وضاراً به ومتلفاً لبدنه بالجملة .

وكذلك أيضاً رأى أن فيه شبهاً من سائر أنواع الحيوان بجزئه الخسيس الذي هو من عالم الكون والفساد ، وهو البدن المظلم الكثيف، الذي يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح ، ورأى أيضاً أن ذلك البدن لم يخلق له عبثاً ولا قرن به لأمر باطل ، وأنه يجب عليه أن يتفقده ويصلح من شأنه . وهذا التفقد لا يكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان .

فاتجهت عنده الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض:

إما عمل يتشبه بالحيوان غير الناطق .

وإما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية .

وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود .

فالتشبه الأول : يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة ، والقوى المختلفة ، والمنازع المتفننة .

والتشبه الثاني : يجب عليه من حيث له الروح الحيواني الذي مسكنه القلب ، وهو مبدأ لسائر البدن ، ولما فيه من القوى .

والتشبه الثالث : يجب عليه من حيث هو هو ، أي : من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود .

وكان أولاً قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء ، إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود ، حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين .

ثم إنه نظر في الوجه الذي يتأتى له به هـذا الدوام ، فأخر له النظر أنه يجب عليه الاعتمال في هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات :

أما التشبه الأول، فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة ، بل هو صارف عنها وعائق دونهـا ، إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة ، والأمور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة ؛ وإنما احتيج إلى هذا التشبه لاستدامة هـذا الروح الحيواني الذي يحصل به التشبه الثاني بالأجسام السماوية . فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق، ولو كان لا يخلو من تلك المضرة .

وأما التشبه الثاني ، فيحصل له بـه حظ عظيم من المشاهدة على الدوام ، لكنها مشاهدة يخالطها شوب ؛ إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام ، فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليـه حسبما يتبين بعد هذا .

وأما التشبه الثالث ، فتحصل به المشاهدة الصرفة ، والاستغراق

المحض الذي لا التفات فيه بوجـــه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجـود ، والذي يشاهد هـذه المشاهـدة قـد غـابت عنـه ذات نفسه وفنيت وتلاشت . وكذلك سائر الذوات ، كثـــيرة كانت أو قليـــلة ، إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود – جلّ وتعالى وعزّ .

فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث ، وأنه لا يحصل له إلا بعد التمرن والاعتمال مدة طويلة في التشبه الثاني ، وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبه الأول ، وعلم أن التشبه الأول – وإن كان ضرورياً ، فإنه عائق بذاته وإن كان معيناً بالعرض لا بالذات لكنه ضروري – فالزم نفسه أن لا يجعل لها حظاً من هذا التشبه الأول ، إلا بقدر الضرورة ، وهي الكفاية التي لا بقاء للروح الحيواني بأقل منها .

ووجد ما تدعو إليه الضرورة في بقاء هذا الروح أمرين :

أحدهما : ما يمده من داخل ، ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء .

والآخر : ما يقيه من خارج ، ويدفع عنه وجوه الأذى : من البرد والحر والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك . ورأى أنه إن تناول ضرورية من هذه جزافاً كيفما اتفق ، ربما وقع في السرف وأخذ فوق الكفاية . فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر ، فرأى أن الحزم له أن يفرض لنفسه فيها حدوداً لا يتعداها ، ومقادير لا

يتجاوزها ، وبان له أن الفرض يجب أن يكون في جنس ما يتغذى به. وأي شيء يكون وفي مقداره وفي المدة التي تكون بين العودات إليه .

* * *

فنظر أولاً في أجناس ما به يتغذى ، فرآها ثلاثة أضرب :

١ ــ إما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه ، وهي أصناف البقول الرطبة التي يمكن الاغتذاء بها .

٢ ــ وإما ثمرات النبات الذي قد تم وتناهى وأخرج بذره ليتكون منه آخر من نوعه حفظاً له ، وهي أصناف الفواكه رطبها ويابسها .

٣ ــ وإما حيوان من الحيوانات التي يتغذى بها : إما البرّية وإما البحرية .

وكان قد صح عنده أن هذه الأجناس كلها ، من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذي تبين له أن سعادته في القرب منه ، وطلب التشبه به ، ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها. فكان ذلك اعتراض على فعل الفاعل. وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب منه والتشبه به . فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة ، لكنه لما لم يمكنه ذلك ، لأنه إن امتنع عنه آل ذلك إلى فساد جسمه ، فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله أشد من الأول ، إذ هو أشرف من تلك الأشياء

الأخر التي يكون فسادها سبباً لبقائه . فاستسهل أيسر الضررين ، وتسامح في أخف الاعتراضين ، ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت أيها تيسر له ، بالقدر الذي يتبين له بعد هذا . فأما إن كانت كلها موجودة فينبغي له حينئذ أن يتثبت ويتخير منها ما لم يكن في أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل ، وذلك مثل لحوم الفواكه التي قد تناهت في الطيب ، وصلح ما فيها من البزر لتوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البزر ، بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه في موضع لا يصلح للنبات، مثل الصفاة والسبخة ونحوهما. فإن تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات الطعم الغاذي ، كالتفاح والكمثرى والإجاص ونحوها ، كان له عند ذلك أن يأكل إما من الثمرات التي لا يغذو منها إلا نفس البزر ، كالجوز والقسطل ، وإما من البقول التي لم تصل بعد حد كمالها . والشرط عليه في هذين أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً ، وأن لا يستأصل أصولها ولا يفني بزرها . فإن عدم هذه ، فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه ، والشرط عليه في الحيوان أن يأخذ من أكثره وجوداً ، ولا يستأصل منه نوعاً بأسره .

هذا ما رآه في جنس ما يتغذى به .

وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلّة الجوع ولا يزيد عليها .

وأما الزمان الذي بين كل عودتين ، فرأى أنه إذا أخذ حاجته

من الغذاء ، أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه ، حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي تجب عليه في التشبه الثاني ، وهي التي يأتي ذكرها بعد هذا .

* * *

فاما ما تدعو إليه الضرورة في بقاء الروح الحيواني مما يقيه من خارج ، فكان الخطب فيه عليه يسيراً : إذ كان مكتسياً بالجلود ، وقد كان له مسكن يقيه مما يرد عليه من خارج ، فاكتفى بذلك ولم ير الاشتغال به ، والتزم في غذائه القوانين التي رسمها لنفسه ، وهي التي تقدم شرحها .

ثم أخذ في العمل الثاني ، وهو التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها ، والتقبل لصفاتها ، وتتبع أوصافها ، فانحصرت عنده في ثلاثة أضرب :

الضرب الأول : أوصاف لها بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد، وهي ما تعطيه إياه من التسخين بالذات ، أو التبريد بالعرض، والإضاءة والتلطيف والتكثيف ، إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور التي بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود .

والضرب الثاني : أوصاف لها في ذاتها ، مثل كونها شفافة وناصعة وطاهرة منزهة عن الكدر وضروب الرجس ، ومتحركة بالاستدارة بعضها على مركز نفسها ، وبعضها على مركز غيرها .

والضرب الثالث : أوصاف لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود ، مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة ، وتعرض عنه ، وتتشوق إليه ، وتتصرف بحكمه ، وتتسخر في تتميم إرادته ، ولا تتحرك إلا

بمشيئته وفي قبضتــه . فجعل يتشبه بها جهده في كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة .

* * *

أما الضرب الأول: فكان تشبه بها فيه: أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة ، أو ذا عائق من الحيوان أو النبـات ، وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها .

فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه ، أو عطش عطشاً يكاد يفسده ، أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يزال ، وفصل بينه وبين ذلك المؤذي بفــاصل لا يضر المؤذي ، وتعهده بالسقي ما أمكنه .

ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه سبع أو نشب به ناشب ، أو تعلق به شوك ، أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه ، أو مسه ظمأ أو جوع ، تكفل بإزالة ذلك كله عنــه جهده وأطعمه وسقاه .

ومتى وقع بصره على مــاء يسيل إلى سقي نبات أو حيوان وقد عاقه عن مره ذلك عائق ، من حجر سقط فيه ، أو جرف انهار عليه، أزال ذلك كله عنه .

وما زال يمعن في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية .

* * *

وأما الضرب الثاني: فكان تشبهه بها فيه أن ألزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاغتسال بالماء في أكثر الأوقات ، وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومغابن بدنه ، وتطييبها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة ، وتعهد لباسه بالتنظيف والتطييب حتى كان يتلألأ حسناً وجمالاً ونظافة وطيباً .

والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة : فتارة كان يطوف بالجزيرة، ويدور على ساحلها ويسيح بأكنافها ، وتارة كان يطوف ببيته ، أو ببعض الكدى أدواراً معدودة : إما مشياً ، وإما هرولة، وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه .



وتارة يدور حول نفسه حتى يغشى عليه ..

وأما الضرب الثالث : فكان تشبه بها فيه ، أن كان يلازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات . ويغمض عينيه ، ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ

طاقته أن لا يفكر في شيء سواه ، ولا يشرك به أحداً ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها . فكان إذا اشتد في الاستدارة ، غابت عنه جميع المحسوسات ، وضعف الخيال ، وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية ، وقوي فعل ذاته ــ التي هي بريئة من الجسم ــ فكانت في بعض الأوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ، ثم تكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله ، وترده إلى أسفل السافلين . فيعود من ذي قبل ، فإن لحقه ضعف يقطع به عن غرضه تناول بعض الأغذية عن الشرائط المذكورة . ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بالأضرب الثلاثة المذكورة .

ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده، وينازعها وتنازعه في الأوقات التي يكون له عليها الظهور، وتتخلص فكرته عن الشوب ، يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث .

ثم جعل يطلب التشبه الثالث ، ويسعى في تحصيله ، فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود . وقد كان تبين له أثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل ، أنها على ضربين :

إما صفة ثبوت : كالعلم والقدرة والحكمة .

وإما صفة سلب : كتنزهه عن الجسمانية وعن صفات الأجسام ولواحقها ، وما يتعلق بها ، ولو على بعد .

وأن صفات الثبوت يشترط فيها هذا التنزيه حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة ، فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ، ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته . فجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد من هذين الضربين .

أما صفات الإيجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ؛ وعلم أن علمه بذاته ؛ ليس معنى زائداً على ذاته ، بل ذاته هي علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته ، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته ،

فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائداً على ذاتـه ، بل هو هو ! فرأى أن التشبه به من صفات الإيجاب ، هو أن يعلمـه فقط دون أن يشرك به شيئاً من صفات الأجسام ؛ فأخذ نفسه بذلك .

وأما صفات السلب ، فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية .

فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته . وكان قد طرح منهـا كثيراً في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها بالتشبه بالأجسام السماوية . إلا أنه أبقى منهـا بقايا كثيرة : كحركة الاستدارة ـ والحركة من أخص صفات الأجسام ـ وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها، والاهتمام بإزالة عوائقها . فإن هذه أيضاً من صفـات الأجسام ، إذ لا يراها أولاً إلا بقوة جسمانية، ثم يكدح في أمرها بقوة جسمانية أيضاً.

فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه، إذ هي بجملتها مما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن .

وما زال يقتصر على السكون في قصر* مغارته مطرقاً ، غاضـاً بصره ، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانيـة ، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة ؛ فمتى سنح لخياله سانح سواه ، طرده عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على

---

* – لعلها « قعر » ، إنما أجمعت الطبعات على « قصر » !



وما زال يقتصر على السكون في قعر مغارته

ذلك ، ودأب فيه مدة طويلة ، بحيث تمرّ عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك .

وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته ، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود . فكان يسوءه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة ، وشركة في الملاحظة .

٨

وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهـــدة الحق ، حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية ، وجميع القوى المفارقة للمواد ، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق ؛ وغـــابت ذاتـــه في جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثـــابت الوجود . وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائـداً على ذاته : « لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار ! » ففهم كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه عن فهمه كونـــه لا يعرف الكلام ، ولا يتكلم . واستغرق في حالته هـذه وشاهـد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ! ولا خطر على قلب بشر .

فلا تعلق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر ، فإن كثيراً من الأمور التي تخطر على قلوب البشر قد يتعذر وصفها ، فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب ، ولا هو من عـالمه ولا من طوره ؟!

ولست أعني بالقلب جسم القلب ، ولا الروح التي في تجويفه بل أعني صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان ، فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له « قلب » ولكن لا سبيل لخطور ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة، ولا يتأتى التعبير إلا عما خطر عليها . ومن رام التعبير عن تلك الحال ، فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان من حيث هي ألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً أو حامضاً . لكنا ، مع ذلك ، لا نخليك عن إشارات نومىء بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام ، على سبيل ضرب المثل ، لا على سبيل قرع باب الحقيقة . إذ لا سبيل إلى التحقق بما في ذلك المقـــام إلا بالوصول إليه .

فاصغ الآن بسمع قلبك، وحدق ببصر عقلك إلى ما أشير به إليك لعلك أن تجد منه هدياً يلقيك على جادة الطريق ! وشرطي عليك أن لا تطلب مني في هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما أودعه هذه الأوراق فإن المجال ضيق ، والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطر .

* * *

فأقول : إنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود إلا الواحد الحي القيوم ، وشاهد ما شاهد ، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر ، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى ، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق ، وأن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ، ليس شيئاً في الحقيقة ، بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق ، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها . فإنه وإن نسب إلى الجسم الذي ظهر فيه ، فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس . وإن زال ذلك الجسم زال نوره ، وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مغيبه. ومتى حدث

جسم يصلح لقبول ذلك النور ، قبله ، فإذا عدم الجسم عدم ذلك القبول ، ولم يكن له معنى ، وتقوى عنده هذا الظن بما قد بان له من أن ذات الحق ، عزّ وجلّ ، لا تتكثر بوجه من الوجوه ، وأن علمه بذاته ، هو ذاته بعينها . فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته ، فقد حصلت عنده ذاته ، وقد كان حصل عنده العلم فحصلت عنده الذات . وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها ، ونفس حصولها هو الذات ، فإذن هو الذات بعينها . وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة العارفة بتلك الذات الحقة التي كان يراها أولاً كثيرة ، وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً . وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدايته ، فعلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام ، وكدورة المحسوسات . فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة ، والجمع والاجتماع ، والافتراق ، هي كلها من صفات الأجسام ، وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق ، عزّ وجلّ ، لبراءتها عن المادة ، لا يجب أن يقال إنها كثيرة ، ولا واحدة ، لأن الكثرة إنما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض ، والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال . ولا يفهم شيء من ذلك إلا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة .

غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جداً لأنك إن عبرت عن عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع حسب لفظنا هذا ، أوهم ذلك معنى الكثرة فيها ، وهي بريئة عن الكثرة . وإن أنت عبرت بصيغة الإفراد ، أوهم ذلك معنى الاتحاد . وهو مستحيل عليها .

وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ، ويقول: لقد أفرطت في تدقيقك حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء ، واطرحت حكم المعقول ، فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحـــد وإما كثير ، فليتئد في غلوائه ، وليكف من غرب لسانه وليتهم نفسه، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به « حي بن يقظـان » حيث كان ينظر فيه بنظر فيراه كثيراً كـثرة لا تنحصر ولا تدخل تحت حد ، ثم ينظر فيه بنظر آخر ، فـيراه واحـداً . وبقي في ذلك متردداً ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر .

هذا فالعالم المحسوس منشأ الجمع والإفراد ، وفيـه تفهم حقيقتـه وفيه الانفصال والاتصال ، والتحيز والمغايرة ، والاتفاق والاختلاف ، فما ظنه بالعالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض ، ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة ، إلا وتوهم فيه شيء على خـــلاف الحقيقة، فلا يعرفه إلا من شاهده، ولا تثبت حقيقتـه إلا عنـد من حصل فيه . وأما قوله : « حـتى انخلعت عن غريزة العقـــلاء ، واطرحت حكم المعقول » فنحن



وما زال يتصفح حركة الأمر

نسلم له ذلك ، ونتركه مع عقله وعقلائه ، فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله ، إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة ، وتقتنص منها المعنى الكلي . والعقلاء الذين يعنيهم ، هم ينظرون بهذا النظر والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها ، وليرجع إلى فريقه الذين « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا . وهم عن الآخرة هم غافلون »(٥٠) .

فإن كنت ممن يقتنع بهـــذا النوع من التلويح والإشارة إلى ما في العالم الإلهي ، ولا تحمل ألفاظنا من المعاني على مـا جرت العـادة بها في تحميلها إياه ، فنحن نزيدك شيئاً مما شاهده « حي بن يقظان » في مقام أولي الصدق الذي تقدم ذكره ، فنقول :

إنه بعض الاستغراق المحض ، والفناء التام ، وحقيقـة الوصول ، شاهد للفلك الأعلى، الذي لا جسم له، ورأى ذاتاً بريئة عن المادة، ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا هي نفس الفلك ، ولا هي غيرها ؛ وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقيـلة ، فإنهـا ليست هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرهما. ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ، ما يعظم عن أن يوصف بلسان ، ويدق أن يكسى بحرف أو صوت، ورآه في غاية من اللذة والسرور، والغبطة والفرح ، بمشاهدته ذات الحق جلّ جلاله .

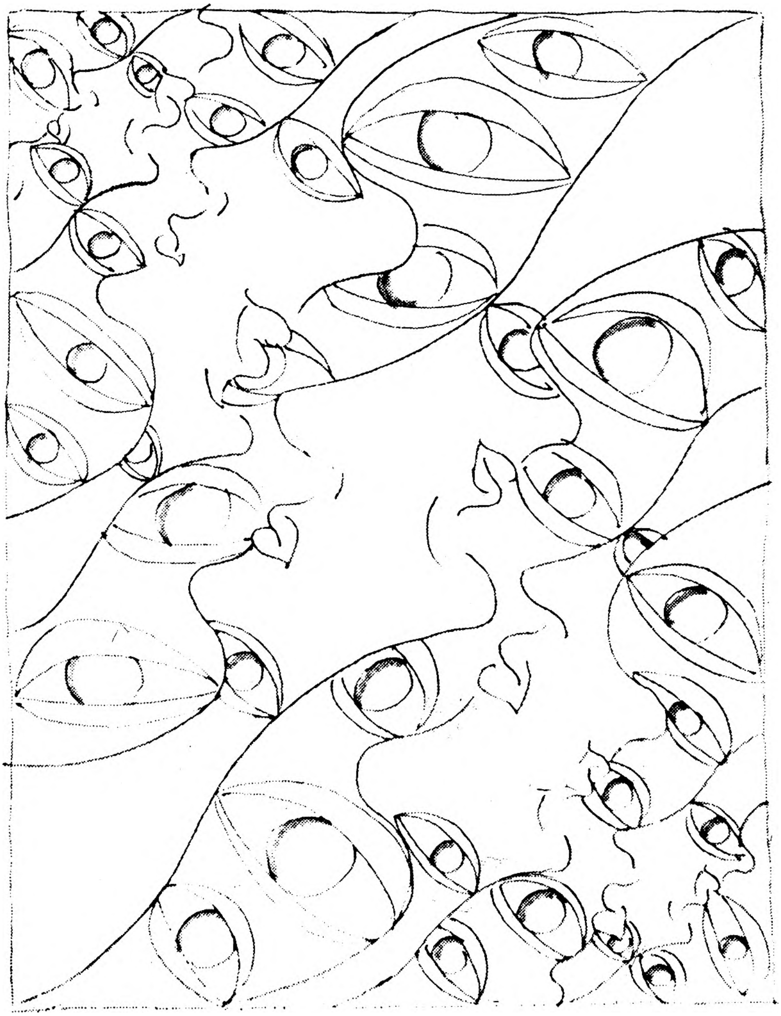
وشاهد أيضاً للفلك الذي يليه ، وهو فلك الكواكب الثابتة ، ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً ، ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ، ولا نفسه ، ولا هي غيرهـا . وكأنهـا صورة الشمس

التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ، ورأى لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التي للفلك الأعلى .

وشاهد أيضاً للفلك الذي يلي هذا ، وهو فلك زحل ذاتاً مفارقة للمادة ليست هي شيئاً من الدواب التي شاهدها قبله ولا هي غيرها ؛ وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس ؛ ورأى لهذه الذات أيضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة .

وما زال يشاهد لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة ليست هي شيئاً من الذوات التي قبلها ولا هي غيرها وكأنها صورة الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة ، على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك . وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء ، واللذة والفرح ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد ، وهو جميعه حشو فلك القمر . فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها ، ولا هي سواها . ولهذه الذات سبعون ألف وجه ، في كل وجه سبعون ألف فم ، في كل فم سبعون ألف لسان ، يسبح بها ذات الواحد الحق ، ويقدسها ويمجدها ، لا يفتر ؛ ورأى لهذه الذات ، التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة ، من الكمال واللذة ، مثل الذي



لهذه الذات سبعون ألف وجه في كل وجه سبعون ألف فم ،
في كل فم سبعون ألف لسان ، يُسبح بها ذات الواحد الحق..

رآه لما قبلهـا . وكأن هذه الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج ، وقد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التي قابلت الشمس بعينها .

ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة، لو جاز أن تتبعض ذات السبعين ألف وجه ، لقلنا أنها بعضها . ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن، لقلنا إنها هي ! ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه، لقلنا إنها لم تحدث! وشاهد في هذه الرتبة ذواتاً ، مثل ذاته ، لأجسام كانت ثم اضمحلت ، ولأجسام لم تزل معه في الوجود ، وهي من الكثرة في حد بحيث لا تتناهى إن جاز أن يقال لها كثيرة ، أو هي كلها متحدة إن جاز أن يقال لها واحدة .

ورأى لذاته ولتلك الذوات التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، ولا يصفه الواصفون ، ولا يعقله إلا الواصلون العارفون .

وشاهد ذواتاً كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة ، قد ران عليها الخبث ، وهي مع ذلك مستدبرة للمرايا الصقيلة التي ارتسمت فيها صورة الشمس ، ومولية عنها بوجوهها ، ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يقم قط بباله، ورآها في آلام لا تنقضي، وحسرات لا تنمحي ؛ قد أحاط بها سرادق العذاب ، وأحرقتها نار الحجاب ، ونشرت بمناشير بين الانزعاج والانجذاب .

وشاهد هنا ذواتاً سوى هذه المعذبة تلوح ثم تضمحـل ، وتنعقد ثم تنحل ، فتثبت فيها وأنعم النظر إليها ، فرأى هولاً عظيماً وخطباً جسيماً ، وخلقاً حثيثاً ، وأحكاماً بليغة ، وتسوية ونفخاً وإنشاء ونسخاً . فما هو إلا أن تثبت قليلاً ، فعادت إليه حواسه ، وتنبه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغشي ، وزلت قدمه عن ذلك المقـــام ، ولاح له العالم المحسوس ، وغاب عنه العالم الإلهي : إذ لم يمكن اجتماعهما في حال واحدة ، إذ الدنيا والآخرة كضرتين ، إن أرضيت إحداهمـا أسخطت الأخرى ، فإن قلت يظهر مما حكيته من هذه المشاهدة ، أن الذوات المفارقـــة إن كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد ، كالأفلاك ، كانت هي دائمة الوجود ؛ وإن كانت لجسم يؤول إلى الفساد كالحيوان النـاطق ، فسدت هي واضمحلت وتلاشت ، حسبما مثلت بـه في مرايا الانعكاس ، فإن الصورة لا ثبات لهـا إلا بثبـات المرآة ، فإذا فسدت المرآة صح فساد الصورة واضمحلت هي ؛ فأقول لك : ما أسرع ما نسيت العهد ، وحلت عن الربط ، ألم نقدم إليك أن مجال العبارة هنا ضيق ، وأن الألفـاظ على كل حال توهم غير الحقيقـة وذلك الذي توهمته إنما أوقعك فيه ، أن جعلت المثال والممثل به على حكم واحد من جميع الوجوه .

ولا ينبغي أن يفعل ذلك في أصناف المخاطبات المعتادة ، فكيف ها هنا والشمس ونورها ، وصورتها وتشكلهـــا ، والمرايا والصور الحاصلة فيها ، كلها أمور غير مفارقة للأجسام ، ولا قوام لها إلا بهـا وفيها ؟ فلذلك افتقرت في وجودها إليها وبطلت ببطلانها .

وأما الذوات الإلهية ، والأرواح الربانية ، فإنها كلهـا بريئة عن الأجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها ، فلا ارتباط ولا تعلق لها بها ، وسواء بالإضافة إليها بطلان الأجسام أو ثبوتها ، ووجودها أو عدمها ؛ وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود ، الذي هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدها ، وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد ؛ ولا حاجة بها إلى الأجسام بل الأجسام محتاجة إليها . ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فإنها هي مباديها ، كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق ـ تعالى وتقدس عن ذلك ؛ لا إله إلا هو ! ـ لعدمت هذه الذوات كلها ، ولعدمت الأجسام ، ولعدم العالم الحسي بأسره ، ولم يبق موجود ، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض . والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهي ، شبيه الظل له ؛ والعالم الإلهي مستغن عنه وبريء منه فإنه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهي ، وإنما فساده أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى منه في تسيير الجبال وتصييرها كالعهن* والناس كالفراش . وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات .

فهذا القدر هو الذي أمكنني الآن أن أشير إليك به فيما شاهده « حي بن يقظان » في ذلك المقام الكريم فلا تلتمس الزيادة عليه من جهة الألفاظ فإن ذلك كالمتعذر .

* ـ الصوف .

٩

وأما تمام خبره ـ فسأتلوه عليك إن شاء الله تعالى : وهو أنه لما عاد إلى العالم المحسوس ، وذلك بعد جولانه حيث جال ، سئم تكاليف الحياة الدنيا ، واشتد شوقه إلى الحياة القصوى ، فجعل يطلب العود إلى ذلك المقام بالنحو الذي طلبه أولاً حتى وصل إليه بأيسر من السعي الذي وصل به أولاً ودام فيه ثانياً مدة أطول من الأولى . ثم عاد إلى عالم الحس . ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك فكان أيسر عليه من الأولى والثانية وكان دوامه أطول. وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة ، والدوام يزيد فيه طولاً مدة بعد مدة ، حتى صار يصل إليه متى شاء ، ولا ينفصل عنه إلا متى شاء ؛ فكان يلازم مقامه ذلك ولا ينثني عنه إلا لضرورة بدنه التي كان قد قللها ، حتى كان لا يوجد أقل منها . وهو في ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك ، فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً ، ويبرأ عما يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن . وبقي على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون عاماً . وحينئذ اتفقت له صحبة أسال وكان من قصته معه ما يأتي ذكره بعد هذا إن شاء الله تعالى .

ذكروا : أن جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان على أحد القولين المختلفين في صفة مبدئه ، انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة على بعض الأنبياء المتقدمين ، صلوات الله عليهم . وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء ، وتثبت رسومها في النفوس ، حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور ؛ فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتقوى وتظهر ، حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها .

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير ، يسمى أحدهما أسالاً والآخر سلامان ، فتلقيا تلك الملة وقبلاها أحسن قبول ، وأخذا على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها ، واصطحبا على ذلك . وكانا يتفقهان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عزّ وجلّ وملائكته ، وصفات الميعاد والثواب والعقاب . فأما أسال فكان أشد غوصاً على الباطن ، وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل . وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر ، وأشد بعداً عن التأويل ، وأوقف عن التصرف والتأمل ؛ وكلاهما مجد في الأعمال

الظاهرة ، ومحاسبة النفس ، ومجاهدة الهوى . وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما ؛ وأقوال أخر تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة . فتعلق أسال بطلب العزلة، ورجح القول فيها لما كان في طباعه من دوام الفكرة ، وملازمة العبرة ، والغوص على المعاني ، وأكثر ما كان يتأتى له أمله من ذلك بالإنفراد . وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ، ورجح القول فيها لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف . فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ، ويزيل الظنون المعترضة ويعيذ من همزات الشياطين . وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما .

وكان أسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر أن حي بن يقظان تكون بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل ، وأن الانفراد بها يتأتى لملتمسه ، فاجمع على أن يرتحل إليها ويعتزل الناس بها بقية عمره . فجمع ما كان له من المال ، واكترى ببعضه مركباً تحمله إلى تلك الجزيرة ، وفرق باقيه على المساكين ، وودع صاحبه سلامان وركب متن البحر ؛ فحمله الملاحون إلى تلك الجزيرة ؛ ووضعوه بساحلها ؛ وانفصلوا عنها .

فبقي أسال بتلك الجزيرة يعبد الله عزّ وجلّ ؛ ويعظمه ويقدسه ؛ ويفكر في أسمائه الحسنى وصفاته العليا ؛ فلا ينقطع خاطره ؛ ولا تتكدر فكرته . وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد بها جوعته . وأقام على تلك الحال مدة وهو في أتم غبطة وأعظم أنس بمناجاة ربه . وكان كل يوم يشاهد من ألطافه ومزايا تحفه وتيسيره عليه في مطلبه وغذائه ما يثبت يقينه ويقر عينه .

وكان في تلك المدة حي بن يقظان شديد الاستغراق في مقاماته

الكريمة ، فكان لا يبرح عن مغارته إلا مرة في الأسبوع لتناول ما سنح من الغذاء، فلذلك لم يعثر عليه أسال لأول وهلة، بل كان يتطوف بأكناف تلك الجزيرة ويسيح في أرجائها ، فلا يرى إنسياً ولا يشاهد أثراً فيزيد بذلك أنسه وتنبسط نفسه لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد .

إلى أن اتفق في بعض تلك الأوقات أن خرج حي بن يقظان، لالتماس غذائه وأسال قد ألمّ بتلك الجهة، فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر . فأما أسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين ، وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل هو إليها . فخشي إن هو تعرض له وتعرف به أن يكون ذلك سبباً لفساد حاله وعائقاً بينه وبين أمله . وأما حي بن يقظان فلم يدر ما هو ، لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك . وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف ، فظن أنها لباس طبيعي . فوقف يتعجب منه ملياً. وولى أسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن حاله ، فاقتفى حي بن يقظان أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء . فلما رآه يشتد في الهرب. خنس عنه وتوارى له ، حتى ظن أسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة . فشرع أسال في الصلاة والقراءة ، والدعاء والبكاء ، والتضرع والتواجد ، حتى شغله ذلك عن كل شيء . فجعل حي بن يقظان يتقرب منه قليلاً قليلاً ، وأسال لا يشعر بـه حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ، ويشاهد خضوعه وبكاءه . فسمع

صوتاً حسناً وحروفاً منظمة ، لم يعهد مثلهـــا من شيء من أصناف الحيوان . ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته ، وتبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلداً طبيعياً، وإنما هي لباس متخذ مثل لباسه هو ، ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكائه لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق ، فتشوق إليه وأراد أن يرى ما عنده ، وما الذي أوجب بكاءه وتضرعه ، فزاد في الدنو منه حتى أحس بـه أسال ، فاشتد في العدو ، واشتدّ حي بن يقظان في أثره حتى التحق به ـ لما كان أعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والجسم ـ فالتزمه وقبض عليه، ولم يمكنه من البراح . فلما نظر إليه أسال وهو مكتس بجلود الحيوانات ذوات الأوبار ، وشعره قد طال حتى جلل كثيراً منه ، ورأى ما عنـده من سرعة العدو وقوة البطش ، فرق منه فرقاً شديداً ، وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حي بن يقظان ولا يدري ما هو، غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع . فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمهـا من بعض الحيوانات ، ويجر يده على رأسه ، ويمسح أعطافه . ويتملق إليه، ويظهر البشر والفرح به . حتى سكن جاش أسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً . وكان أسال قديماً لمحبته في علم التأويل . قد تعلم أكثر الألسن ، ومهر فيها . فجعل يكلم حي بن يقظان ويسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج أفهـــامه فلا يستطيع ، وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدري ما هو . غير أنه يظهر له البشر والقبول . فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه .

وكان عند أسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة ، فقربه إلى حي بن يقظان فلم يدر ما هو ، لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك . فأكل منه أسال وأشار إليه ليأكل ففكر حي بن يقظان فيا كان ألزم نفسه من الشروط في تناول الغذاء ، ولم يدر أصل ذلك الشيء الذي قدم له ما هو ، وهل يجوز له تناوله أم لا ! فامتنع عن الأكل .

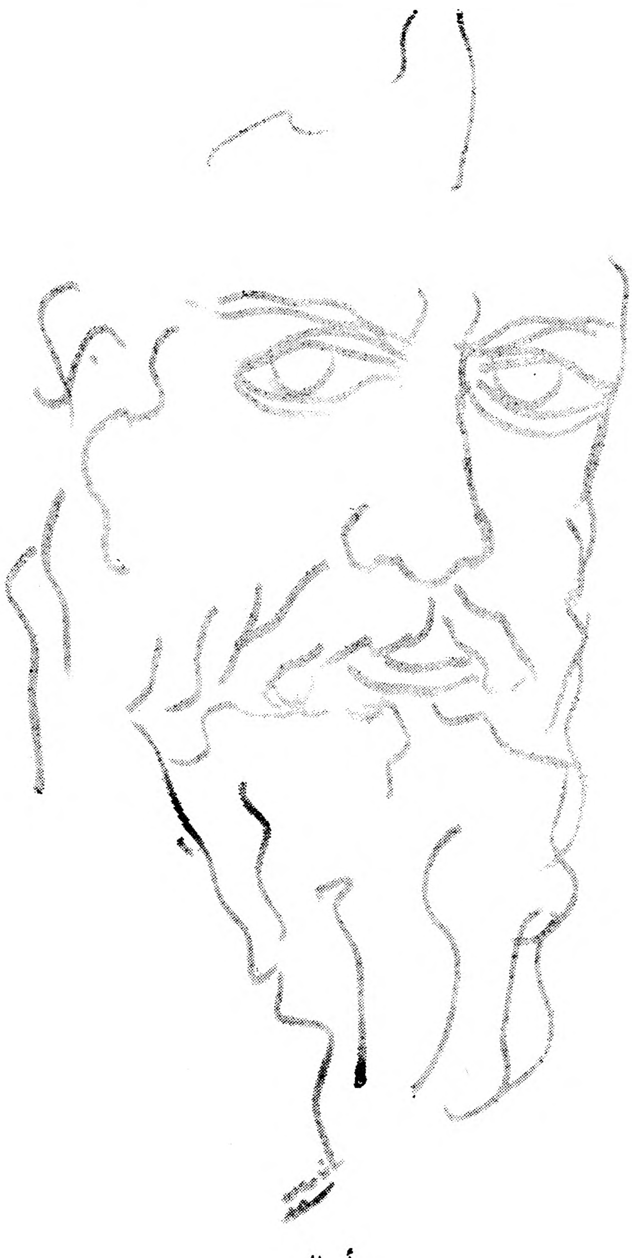
ولم يزل أسال يرغب إليه ويستعطفه . وقد كان أولع به حي بن يقظان فخشي إن دام على امتناعه أن يوحشه ، فاقدم على ذلك الزاد وأكل منه .

فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده في شرط الغذاء ، وندم على فعله ، وأراد الانفصال عن أسال والإقبال على شانه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم ، فلم تتات له المشاهدة بسرعة . فرأى أن يقيم مع أسال في عالم الحس حتى يقف على حقيقة شانه ، ولا يبقى في نفسه هو نزوع إليه ، وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن يشغله شاغل . فالتزم صحبة أسال .

ولما رأى أسال أيضاً أنه لا يتكلم ، أمن من غلوائه على دينه ، ورجا أن يعلمه الكلام والعلم والدين ، فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عند الله . فشرع أسال في تعليمه الكلام أولاً بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ، ويكرر ذلك عليه ويحمله على



حي بن يقظان



أسال

النطق ، فينطق بها مقترناً بالإشارة ، حتى علمه الأسماء كلها ، ودرجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة .

فجعل أسال يسأله عن شأنه ومن أين صـــار إلى تلك الجزيرة ، فأعلمه حي بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أماً أكثر من الظبية التي ربته ، ووصف له شأنه كـله وكيف ترقى بالمعرفـة ، حتى انتهى إلى درجة الوصول .

* * *

فلما سمع أسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عزّ وجلّ ، ووصفه ذات الحق تعـــالى وجلّ بأوصافه الحسنى، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين ، لم يشك أسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعتـه من أمر الله عز وجل ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي شاهدهـا حي بن يقظان ؛ فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خـاطره وتطـابق عنده المعقول والمنقول ، وقربت عليه طرق التأويل ، ولم يبق عليـه مشكل في الشرع إلا تبين له ، ولا مغلـق إلا انفتح ، ولا غـامض إلا اتضح ، وصار من أولي الألباب . وعند ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير ، وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٥١) . فالتزم خدمته والإقتداء به والأخذ بإشارته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته .

وجعل حي بن يقظان يستفصحه عن أمره وشأنه ، فجعل أسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم ، وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم . وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم ، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط . ففهم حي ابن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم .

فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه ؛ فآمن به وصدقه وشهد برسالته .

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ، ووضعه من العبادات ؛ فوصف له الصلاة والزكاة ، والصيام والحج ، وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ؛ فتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صح عنده صدق قائله . إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما :

أحدهما ـ لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي ، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم ، واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها ؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب !

والأمر الآخر ـ لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات

وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل ، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل ، والإعراض عن الحق ؟

وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرمق ؛ وأما الأموال فلم تكن لها عنده معنى . وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال : كالزكاة وتشعبها، والبيوع والربا والحدود والعقوبات، فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً ، ويقول : « إن النـــاس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هـــذه البواطل ، وأقبلوا على الحق ، واستغنوا عن هذا كله ، ولم يكن لأحد اختصاص بمـال يسأل عن زكاته ، أو تقطع الأيدي على سرقتـــه ، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة » .

وكان الذي أوقعه في ذلك ظنه ، أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة ، وأذهان ثاقبة ، ونفوس عازمة ، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص ، وسوء الرأي وضعف العزم ، وأنهم كالأنعـام بل هم أضـل سبيلا [٥٢] .

فلما اشتد إشفاقه على الناس ، وطمع أن تكون نجـاتهم على يديه ، حدثت له نية في الوصول إليهم ، وإيضاح الحق لديهم ، وتبيينـه لهم ففاوض في ذلك صاحبه أسال وسأله : هل تمكنه حيـــلة في الوصول إليهم ؟ فأعلمه أسال بما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر



فنزلا بها ودخلا مدينتها

الله ، فلم يتأت له فهم ذلك ، وبقي في نفسه تعلق بما كان قد أمله . وطمع أسال أيضاً أن يهدي الله على يديه طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم ، فساعده على رأيه ، ورأيا أن يلتزما ساحل البحر ولا يفارقاه ليلاً ولا نهاراً ، لعل الله أن يسني لهما عبور البحر فالتزما ذلك وابتهلا إلى الله تعالى أن يهيء لهما من أمرهما رشداً. فكان من أمر الله عز وجل أن سفينة في البحر ضلت مسلكها، ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحلها . فلما قربت من البر رأى أهلها الرجلين على الشاطىء . فدنوا منهـا فكلمهم أسال وسألهم أن يحملوهما معهم ، فأجابوهما إلى ذلك ، وأدخلوهما السفينة ، فأرسل الله إليهم ريحاً رخاء حملت السفينة في أقرب مدة إلى الجزيرة التي أملاها فنزلا بها ، ودخلا مدينتها ، واجتمع أصحاب أسال به ، فعرفهم شأن حي بن يقظان، فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً وأكبروا أمره، واجتمعوا إليه وأعظموه وبجلوه ، وأعلمه أسال أن تلك الطـائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس ، وأنـه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز .

* * *

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب أسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ، ويقول بتحريم العزلة ، فشرع حي بن يقظان في تعليمهم وبث أسرار الحكمة إليهم . فما هو إلا أن ترقى عن الظـاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه ، فجعلوا ينقبضون

منه وتشمئز نفوسهم مما يأتي بـه ، ويتسخطونه في قلوبهم ، وإن أظهروا له الرضا في وجهه إكراماً لغربته فيهم ، ومراعاة لحق صاحبهم أسال !

* * *

وما زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ، ويبين لهم الحق سراً وجهاراً ، فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً ونفاراً ، مع أنهم كانوا محبين للخير ، راغبين في الحق ، إلا أنهم لنقص فطرتهم ، كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه ، ولا يلتمسونه من بابه ، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه . فيئس من إصلاحهم ، وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم .

* * *

وتصفح طبقات الناس بعد ذلك ، فرأى كل حزب بما لديهم فرحون [(٥٣)] ، قد اتخذوا إلههم هواهم [(٥٤)] ، ومعبودهم شهواتهم، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا ، ألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر [(٥٥)] ، لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ، ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً . وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ، ولا حظّ لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون [(٥٦)] ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم [(٥٧)] .

* * *

فلما رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم ، وظلمات الحجب قد تغشتهم ، والكل منهم ـ إلا اليسير ـ لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا ، وقد نبذوا أعمالها على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم، واشتروا بها ثمناً قليلاً [(٥٨)] ، وألهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع، ولم يخافوا يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار [(٥٩)] ، بان له وتحقق على القطع ، أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق ، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه، ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به ، وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر ، وهو من أراد حرث الآخرة وسعى لها سعياً وهو مؤمن [(٦٠)] .

وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى [(٦١)] ، وأي تعب أعظم وشقاوة أطم ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى لا تجد منها شيئاً إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة إما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفى به أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين به أو يدافع عن رقبته ، وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لجي [(٦٢)] وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً [(٦٣)] .

فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم

أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت بـــه الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له « سنـّة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنـّة الله تبديلا »(٦٤)

فانصرف إلى سلامان وأصحابه، فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها ، والإعراض عن البدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا، وحذرهم عنه غاية التحذير . وعلم هو وصاحبه أسال أن هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق ، وأنها إن رفعت عنه إلى يفاع الاستبصار اختل ما هي عليه ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها . وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين ، والسابقون السابقون أولئك المقربون (٦٥) .

فودعاهم وانفصلا عنهم وتلطفا في العود إلى جزيرتهما حتى يسر الله عزّ وجلّ عليهما العبور إليها .

وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولاً حتى عاد إليه ، واقتدى به أسال حتى قرب منه أو كاد وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين .

١٠

هذا – أيدنا الله وإياك بروح منه – ما كان من نبإ حي بن يقظان وأسال وسلامان وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتـاب ولا يسمع في معتاد خطاب ، وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفـة بالله ، ولا يجهله إلا أهل الغرة بالله . وقد خالفنا فيه طريق السلف الصـــالح في الضنانة به والشح عليـــه . إلا أن الذي سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ، ما ظهر في زماننا هذا من آراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها ، حتى انتشرت في البلدان وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم ، وأرادوا تقليد السفهـــاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هي الأسرار المضنون بها على غير أهلها ، فيزيد بذلك حبهم فيها وولعهم بها . فرأينـا أن نلمح إليهم بطرف من سرّ الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق ، ثم نصدهم عـن ذلك الطريق . ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجـــاب رقيق وستر لطيف ينتهك سريعاً لمن هو أهـــله ، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه . وأنا أسأل إخواني الواقفين على هذا الكلام ، أن

يقبلوا عذري فيما تساهلت في تبيينه وتسامحت في تثبيته ، فلم أفعل ذلك إلا لأني تسنمت شواهق يزل الطرف عن مرآها . وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق في دخول الطريق . وأسأل الله التجاوز والعفو ، وأن يوردنا من المعرفة به الصفو ، إنه منعم كريم . والسلام عليك أيها الأخ المفترض إسعافه ورحمة الله وبركاته .

هوامش

(١) القرآن الكريم سورة العلق آية ٤ ، ٥

(٢) القرآن الكريم سورة النساء آية ١١٣

(٣) راجع المقدمة صفحة ٢١

(٤) ابن سينا (٣٧٠ – ٤٢٨ هـ. / ٩٨٠ – ١٠٧٣ م.)

(٥) ينسب هذا القول لأبي يزيد البسطامي (١٨٨ – ٢٦١ هـ. / ٨٠٤ – ٨٧٥ م.)

(٦) من أقوال الحلاج (٠٠ – ٣٠٩ هـ. / ٠٠ – ٩٢٢ م.)

(٧) الغزالي (٤٥٠ – ٥٠٥ هـ. / ١٠٥٨ – ١١١١ م.)

(٨) ابن باجه (٠٠ – ٥٣٣ هـ. / ٠٠ – ١١٣٩ م.)

(٩) في النفس . كتاب لابن باجه ، أنظر : ابن باجـــه للدكتور عمر فروخ ، الطبعة الثانية . بيروت

(١٠) تدبير المتوحد . كتاب لابن باجـه ، أنظر الدكتور عمر فروخ ، المرجع السابق

(١١) رسالة الاتصال : لعل المقصود إتصال الانسان بالعقل الفعـــال . انظر كتاب « تلخيص كتاب النفس » لابن رشد ، الذي نشره أحمد فؤاد الأهواني ، مصر ١٩٥٠ ، يشتمل على رسالة الاتصال ، ١٠٢ – ١١٨ .

(١٢) الفارابي (٢٦٠ - ٣٣٩ هـ. / ٨٧٤ - ٩٥٠ م.)

(١٣) الملة الفاضلة . أنظر تحقيق الدكتور محسن مهدي لكتاب الملة، دار المشرق - بيروت

(١٤) السياسة المدنية ، أنظر نشرة الدكتور فوزي متري نجار للكتاب بتحقيقه ، دار المشرق - بيروت

(١٥) كتاب الأخلاق ، كتاب للفارابي ، راجع مقدمات الدكتور محسن مهدي لتحقيقاته لكتب الفارابي : الملة ، الحروف ، الألفاظ . منشورات دار المشرق - بيروت ، وكذلك كتاب الدكتور عمر فروخ : الفارابيان ، منشورات مكتبة منيمنة بيروت سنة ١٩٥٠ وكتاب جوزف الهاشم : الفارابي، من منشورات المكتب التجاري بيروت ، الطبعة الثانية سنة ١٩٦٨ ص ١٦٧ - ١٧٤ .

(١٦) أرسطوطاليس (٣٨٤ ق. م. - ٣٤٨ ق. م)

(١٧) الشفاء ، من أجل كتب ابن سينا الفلسفية، ترجم إلى لغات أجنبية عديدة ، أنظر ، كتاب الشفاء طبعة القاهرة ١٩٥٣ .

(١٨) الفلسفة المشرقية ، لعل المقصود كتاب « الحكمة المشرقية » ، وهو مفقود . انظر دائرة معارف البستاني ، مادة : ابن سينا

(١٩) كتاب التهافت ، تهافت الفلاسفة للغزالي ، بتحقيق د. سليمان دنيا الطبعة الرابعة ، دار المعارف - القاهرة

(٢٠) الميزان ، لعله « ميزان العمل » انظر هامش (٢٢)

(٢١) المنقذ من الضلال . كتاب الغزالي المشهور ، انظر تحقيق د . جميل صليبا

(٢٢) ميزان العمل ، للغزالي ، بتحقيق د. سليمان دنيا . دار المعارف - القاهرة

(٢٣) كتاب الجواهر ، جواهر القرآن ودرره ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٧٤

(٢٤) كتاب المعارف العقلية ، كتاب للغزالي لا يزال مخطوطاً .

(٢٥) النفخ والتسوية ، كتاب للغزالي لم نعثر في المراجع والمصادر المتوفرة لدينا على ما يفيد عنه

(٢٦) كتاب مسائل مجموعة ، كتاب للغزالي لم نعثر في المراجع والمصادر المتوفرة لدينا على ما يفيد عنه

(٢٧) كتاب المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ، للغزالي . بتحقيق د. فضلو شحاده ، دار المشرق ، بيروت

(٢٨) مشكاة الأنوار ، بتحقيق د. أبو العلا عفيفي ، الدار القوميـة ، القاهرة ١٩٦٤

(٢٩) حي بن يقظان وأسال وسلامان : راجع صفحة ٢١ – ٢٤ من هذه المقدمة

(٣٠) المقصود ابن سينا

(٣١) القرآن الكريم سورة يوسف الآية ١١١

(٣٢) القرآن الكريم سورة ق الآية ٣٧

(٣٣) راجع المقدمة من صفحة ٢٥ لغاية صفحة ٢٧

(٣٤) أي ابن سينا

(٣٥) يعني بالتولد الذاتي الجغرافي . راجع المقدمة (ص ١٤ – ١٨ و ص ٧٢ – ٧٣) وبند ١١٨ من المراجع والمصادر والتعليقات ص ٩٩

(٣٦) وصف للتكون والولادة الطبيعية للانسان أي من أب وأم .

(٣٧) الجملة بين القوسين غير موجودة في بعض الطبعات

(٣٨) إشارة إلى الآية ٨٥ من سورة « الإسراء » من القرآن الكريم « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ، ومـا أوتيتم من العلم إلا قليلا »

(٣٩) عن حديث أخرجه البخاري عن أبي هريرة (العيني الجزء العاشر ص ٤٧١)

(٤٠) عن حديث أخرجه البخاري

(٤١) القرآن الكريم ، سورة الأنفال ، الآية ١٧

(٤٢) لعل الفقرة التالية (ومعرفة ـ أوردناه .) استطراد من ابن طفيل أو من الناسخ

(٤٣) القرآن الكريم . سورة الملك الآية ١٤

(٤٤) القرآن الكريم سورة يس الآية ٨٢

(٤٥) القرآن الكريم سورة سبأ الآية ٣

(٤٦) القرآن الكريم سورة طه الآية ٥٠

(٤٧) القرآن الكريم سورة القصص الآية ٨٨

(٤٨) بعد هذا ترد الفقرة التالي نصها ولعلها استطراد من ابن طفيل نفسه أو من الناسخ « وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم ، عند موته ، بقوله لأصحابه ، هذا وقت يؤخذ منه ، أكبر أوامرهم الصلاة »

(٤٩) القرآن الكريم سورة ابراهيم الآية ٤٨

(٥٠) القرآن الكريم سورة الروم الآية ٧

(٥١) القرآن الكريم سورة البقرة الآيات ٣٦ ، ٢١٤ ، ٢٧٦

(٥٢) القرآن الكريم سورة الفرقان آية ٤٦

(٥٣) القرآن الكريم سورة المؤمنون آية ٥٥ وسورة الروم الآية ٣١

(٥٤) القرآن الكريم سورة الفرقان آية ٤٥

(٥٥) القرآن الكريم سورة التكاثر آية ١ و ٢

(٥٦) القرآن الكريم سورة المطففين آية ١٤

(٥٧) القرآن الكريم سورة البقرة آية ٦

(٥٨) القرآن الكريم سورة آل عمران آية ١٨٤

(٥٩) القرآن الكريم سورة النور آية ٣٧

(٦٠) القرآن الكريم سورة النحل آية ٢٠

(٦١) القرآن الكريم سورة النازعات آية ٣٧ ، ٣٩

(٦٢) القرآن الكريم سورة النور آية ٤٠

(٦٣) القرآن الكريم سورة مريم آية ٧٢

(٦٤) القرآن الكريم سورة الفتح آية ٢٣

(٦٥) القرآن الكريم سورة الواقعة آية ١٠

فهرس

صفحة

صفحة

أبو بكر محمد بن طفيل